НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 4, 2010 (326)
липень-серпень



Київ – 2010

ISSN 01306936 Рік заснування 1925
Індекс 74328 Виходить раз на два місяці

Засновники журналу
Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (протокол № 7 від 17.06.2010)

Народна творчість та етнографія : № 4 / [Голов. ред. Г. Скрипник] НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2010. – 122 с.

Редактори
Надія ВАЩЕНКО, Наталя ДЖУМАЄВА, Тетяна ЗУБРИЦЬКА, Лариса ЛІХНЬОВСЬКА, Лілія ПАСІЧНИК, Павло РАФАЛЬСЬКИЙ, Альона РОКИЦЬКА, Олена ЩЕРБАК, Лідія ЩИРИЦЯ

Оператор
Дмитро ЩЕРБАК

Комп'ютерна верстка
Ніно БІЧАШВІЛІ

Редакція не завжди погоджується з авторами статей

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 278-16-36
E-mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 649 від 25.05.94

Формат 60×84/8, 205×290мм
умов. вид. арк. 11,2

Зміст
Contents

I. Етнос. Культура

I. Ethnos. Culture

II. Розвідки та польові матеріали

II. Studies and Field Materials

III. Трибуна молодого дослідника

III. A Young Researcher's Tribune

IV. Постаті. Конференції та наукові форуми. Рецензії

IV. Figures. Conferences and Scientific Forums. Reviews

УКРАЇНСЬКА ЕТНІЧНІСТЬ ПОЗА МЕЖАМИ УКРАЇНИ

Володимир Євтух,
Олена Ковальчук,
Андрій Попок,
Володимир Трощинський

УДК 39(477):327.58+06.07–054.72

(Продовження, початок див. в «НТЕ», 2009, № 4—5; 2010, № 1)

Продовжуючи дослідження світового українського етнічного простору, автори концентрують увагу читача на тих реаліях українського еміграційного життя, які характеризують активні процеси в напрямі розбудови та утвердження української етнічності у світі.

Ключові слова: українська діаспора, громадські організації, осередок еміграції, національно-культурне відродження української етнічності у світі.

Continuing the research of a world-wide Ukrainian ethnical space, the authors concentrate a reader's attention on those realities of Ukrainian emigratory life which characterize the active processes in direction of creation and strenghthening of the Ukrainian ethnicity in the world.

Keywords: Ukrainian Diaspora, public organizations, emigratory centre, world-wide Ukrainian national-cultural revival.

Останніми роками помітно зменшився рівень політизації, яка раніше була на першому плані діяльності культурно-просвітницьких товариств, в тому числі й «Дніпра», особливо в період його формування. Важливу роль у житті української громади відіграє Ризька українська середня школа — базовий осередок задоволення освітніх потреб. Водночас вона стала тим закладом, який не лише дбає про збереження в молоді зв'язків з етнічною батьківщиною, але й готує її до повноцінної інтеграції в латвійське суспільство.

Однак через різні обставини організоване життя українців Латвії розвинуте порівняно слабо. Як зазначає у своїй книжці «Українці в Латвії», виданій 1996 року в Ризі, соціолог і демограф Лео Дрібінс, «головні інтереси переважної більшості місцевих українців пов`язані з їхнім економічним становищем, з намаганням підвищити свій правовий статус і отримати допомогу від України як при поверненні на батьківщину, так і при вирішенні питань соціального забезпечення тут, на місці (особливо для колишніх військовослужбовців та учасників Другої світової війни). Значно енергійніше висуваються вимоги та пропозиції із забезпечення національного культурного життя, створення мережі українських національних шкіл».

Ще наприкінці 1980-х років на хвилі зростання активності громадських організацій, що виступали за необхідність перебудови суспільних відносин і відновлення незалежності країни, у Литві виникають товариства національних меншин. Одними з перших свою етнічну організацію створили українці. У 1988 році при Литовському фонді культури постало Товариство української культури м. Вільнюса. У жовтні 1989 року у Вільнюсі відбулася установча конференція Громади українців Литви (ГУЛ). Вона схвалила конфедеративну форму діяльності ГУЛу, за якою діяльність осередків є повністю автономна і лише координується радою представників. У 1997 році було створено два українські культурні центри: Центр української культури Литви у Вільнюсі та Український культурний центр «Барвінок» у Вісагінасі. При центрі існує хор української пісні з тією ж назвою. Як частина литовської спілки «Скаутіс» у Вільнюсі діє українська молодіжна організація «Пласт». У 2001 році створено: Товариство українців Литви ім. Князя К. Острозького, Литовське

товариство українського мистецтва ім. Князів Острозьких, Товариство українців Паневєжиса, Клайпедський центр української культури «Троянда». Загалом українці об'єдналися у двадцять різноманітних позаурядових організацій. Особливістю науково-просвітницької діяльності українців Литви, яка вирізняє їх з-поміж українських громад на колишньому радянському просторі, є функціонування від 1992 року Асоціації українїстів.

В Естонії українські осередки виникли ще в ході боротьби за її незалежність. У листопаді 1989 року зареєстровано Українське земляцтво в Естонії, яке впродовж багатьох років було єдиною українською організацією в країні. Земляцтво приділяє велику увагу підтримці української греко-католицької церкви, яка після реставрації нещодавно відкрилася в Таллінні. У червні 1998 року в Таллінні зареєстровано Союз українок Естонії, у 2001-му — «Асоціацію українських організацій Естонії», до якої ввійшли організації переважно культурно-спортивного спрямування. Крім цього, функціонують регіональні організації — українські земляцтва міст Нарва, Сілламяе, Маарду, Пярну. Особливо успішно працюють українське земляцтво «Водограй» м. Сілламяе та земляцтво «Стожари» м. Маарду. При деяких з українських організацій діють недільні школи. Регулярно проводяться концерти і культурні вечори, працюють фольклорний ансамбль «Журба», вокальна група «Відлуння», дитячий фольклорний колектив «Струмочок». Від 1990 року четверта програма Естонського радіо раз на тиждень українською мовою транслює передачу «Червона калина».

Отже, у кожній країні поселення українських іммігрантів та їхніх нащадків громадська діяльність займає чільне місце в розвитку українських спільнот. Вона генерує українську етнічність, стримує асиміляцію поколінь, допомагає зберігати самобутність у поліетнічному середовищі.

***

Вище мовилося про умови (ті, які створюють країни помешкання вихідців із України, та ті, що своєю діяльністю формують самі українці) та організаційні можливості збереження й розвою української самобутності у країнах їхнього поселення. Зазначимо, що, пройшовши закономірний етап акультурації, тобто прилучення, інтеграції до культур країн проживання, українські етнічні групи прагнули зберігати й підтримувати таке середовище, у якому можна було би плекати свою українську самобутність. Суттєву роль у тому, що українці в різних країнах, можливо, передусім, у Сполучених Штатах, спроможні зберігати свою етнічну специфіку, відіграють різноманітні форми шкільного навчання. Власне, це і є той фактор, який суттєво впливає та, зрештою, формує перспективи існування українськості поза межами України, оскільки рідна мова є найважливіший транслятор етнічності.

Передовсім — це парафіяльні школи при українських церквах (у 1970 році УГКЦ у США утримувала 54 парафіяльні українські класи, 6 середніх шкіл і 2 коледжі, де навчалося близько 16 тис. осіб; у свою чергу, 80 % українських православних парафій мали свої школи і класи). Другу форму шкільного навчання представляють суботні програми, у яких українська тематика посідає вагоме місце. На вказаний період їх нараховували понад 50, а навчалось у них до 4 тис. студентів та учнів. Третій варіант — недільні школи, які, хоч і зосереджені на релігійній просвіті, часто-густо вводять курси української мови, пісні та історії.

Слід пам'ятати про позитивний вплив музеїв на збереження української етнічності в Америці. Це і діючий від 1952 року Український музей-архів у Клівленді з найповнішою збіркою емігрантської преси та літератури, і українські музеї в Нью-Йорку та Стенфорді, і Український музей народного мистецтва в Мейнор-коледжі (Філадельфія), і Українська галерея сучасного мистецтва та Український національний музей-бібліотека в Чикаго, і Український національний музей-архів у Детройті.

Значну роль у розвитку етнокультурного життя української громади відіграють бібліо-

теки (про це ми вже попередньо в загальних рисах згадували). Так, бібліотека коледжу св. Василя на початку 1980-х років нараховувала близько 15 тис. примірників книг, газет і журналів; бібліотека Центру українознавчих і релігійних студій у Чикаго лише монографій мала понад 2500; бібліотека УАПЦ — 14 тис. назв видань; бібліотека Української євангельської церкви — понад 4 тис. публікацій. Важко переоцінити значення Українсько-американської книгозбірні при Дослідницькому центрі імміграційної історії університету штату Міннесоти, відповідних джерел у Гарварді, Колумбійському та Іллінойському університетах, а також відомому Гуверівському інституті. Так, скажімо, у згаданому університеті Міннесоти архіви зберігають відомості про історію українців не тільки в цьому штаті, але й усіх США. На сьогоднішній день — це комп'ютеризовані версії провідних газет української діаспори (наприклад газети «Свобода»), видань як авторів українського походження, так і американських, а також видання, залучені з України. Наголосимо, що зазначений Центр надає свої джерела для досліджень історії й культури української діаспори науковцям з України (вони час від часу відвідують Центр) та усім, хто цікавиться українською проблематикою, зокрема питаннями про українську присутність у Північній Америці.

Необхідно підкреслити, що якої б орієнтації не були українські партії, організації, товариства, а також українські церкви (православна, католицька, баптистська), у своїй діяльності вони не ігнорують питання української школи. Наведемо для прикладу деякі факти з діяльності однієї з найвпливовіших організацій 20—30-х років XX ст. у США — «Гетьманської Січі». Її українознавча програма включала обов'язкові лекції з історії України, політичної економії та української культури. «Гетьманська Січ» зобов'язувала своїх членів до громадської відповідальності, самоосвіти, дотримання закону, порядку, здорового родинного життя, поваги до релігійних традицій і поведінки.

Українські дослідники в США стверджують, що серед українських іммігрантів та їхніх нащадків українською мовою володіє кожен п'ятий. Найкращий показник має штат Іллінойс, там — кожен третій. Однак якщо не вживати рішучих заходів, то кількість молодих людей українського походження, які не володіють українською мовою, буде зростати. Ось яскравий приклад: у 1969/1970 навчальному році у США нараховували понад 50 українських шкіл, тоді як у 1965/1966 навчальному році їх було 76 [1]. У згаданому штаті Іллінойс, який у цій галузі має непогані здобутки, кількість дітей, які навчаються в україномовних школах, останнім часом значно зменшилася. 1983 року в Чикаго ними було охоплено лише 20 % українських дітей міста, тоді як у 1978-му їх було 30 %.

Кількість україномовних шкіл сьогодні постійно зменшується, що викликано, на наш погляд, двома причинами: 1) діти українських іммігрантів не відчувають потреби у володінні українською мовою; 2) новоприбулі вихідці з України, розуміючи, що соціокультурна адаптація в країні поселення не можлива без знання офіційної мови цієї країни, намагаються оволодіти нею ще до прибуття на місце нового поселення.

Наші спостереження та результати досліджень засвідчують, що плідні результати наших колишніх співвітчизників зі збереження своєї етнічності на Американському континенті найбільш очевидно виявляються в царині культурно-просвітницького життя. Так було вподовж усієї історії їхнього перебування в іноетнічному оточенні. Скажімо, на всеамериканському конкурсі 1928 року в Чикаго український гурток з Нью-Йорка здобув головну премію. Ще раніше в Нью-Йорку за підтримки Союзу українських робітничих організацій (СУРО) успішно почали функціонувати тримісячні курси з підготовки вчителів української мови. На 1928 рік лише під егідою СУРО діяло 40 драматичних гуртків і народних хорів, 23 українські робітничі будинки [2], які вели досить активну культурницьку

та просвітницьку діяльність. Створювалися курси для режисерів і диригентів у хорових колективах, організаторів культмасової роботи і вчителів. Високою оцінкою мистецького рівня українських американців стали відвідини їхніх вистав та концертів представниками інших національностей та етнічних груп. Скажімо, в українських етнічних фестивалях брали участь вихідці з польської, ірландської, індіанської та інших спільнот. Такі фестивалі були продуктивним простором міжкультурного діалогу. Щоправда, ця ситуація поступово відходить в історію: сьогодні культури в поліетнічних країнах усе рідше взаємодіють на таких форумах.

У 1920—1930-х роках, попри численні труднощі, з якими українцям досить часто доводилося стикатися, зокрема брак матеріальних коштів, робота на культурно-освітній ниві тривала. Для шкіл, художніх колективів видавалися «Букварі», «Читанки», збірники поезій і прозових творів українських літераторів, відбувалися концерти української пісні, танців і музики. У цьому контексті варто наголосити, що високі місця на конкурсах і фестивалях не були самоціллю для українських митців та керівників їхніх колективів. Головне — масовість, участь усіх поколінь у культурно-освітніх заходах, збереження культури того народу, з якого вони вийшли.

Нині у Сполучених Штатах діє велика кількість художніх колективів. Переважна більшість із них — аматорські, хоча за своєю майстерністю, професіоналізмом деякі з них не поступаються професійним колективам. Так, капела бандуристів ім. Тараса Шевченка за час своєї діяльності випустила понад двадцять платівок. На них записано все те, що вони привезли із собою з батьківщини, все, що зберегла пам'ять. Капела добре знана у своїй країні, гастролювала в Канаді, Франції, Іспанії, Німеччині, Швейцарії, Голландії, Бельгії та інших державах світу, співала на українській землі. На прикладі її мистецтва глядачі в Україні мали можливість переконатися в тому, що українська етнічність сьогодні зберігається й поза межами України.

З метою забезпечення спадковості в збереженні традицій танцювального мистецтва в українських громадах створюються дитячі осередки. Так, 1978 року при Центрі свв. Володимира й Ольги в Чикаго почала діяти школа балету та народного сценічного танцю, яка об'єднує дітей і молодь усіх віросповідань та різних молодіжних організацій. У 1985 році в Чикаго було відкрито школу українського балету.

Вагому роль у підтримуванні етнічності відіграє україномовна преса, інші друковані видання. Їх десятки, і кожне, за всього розмаїття політичних підходів, робить головне — ознайомлює іммігрантів та їхніх нащадків з подіями, які відбуваються на українській землі, зберігає українську мову, знайомить молодь із культурним надбанням нашого народу, його історією та традиціями. Те ж саме стосується і десятків українських видавництв і друкарень, продукція яких включає художню й наукову літературу, підручники, альманахи, художні альбоми. Практично в кожному значному місці поселення діють українські книгарні. Щоправда, їхня роль сьогодні вже не така вагома, як це мало місце, скажімо, до здобуття Україною своєї незалежності.

Власне, уся ця діяльність, про яку йшлося вище, не дозволила підім'яти українство під англосаксонські культурні зразки американського суспільства, розчинити й витравити елементи української культури в Сполучених Штатах. Вона досягла того, що сьогодні багатство української культури є складова частина етнічного розмаїття США.

Ще більш очевидним є це в Канаді. У післявоєнний період ситуація суттєво змінюється: постійно зростає кількість зайнятих у промисловості (серед них, зокрема, кваліфікованих робітників), у сфері обслуговування, торгівлі. Значно збільшується кількість управлінців (від 1971 по 1981 р. майже на 30 %), осіб із вищою освітою (на 45 %), службовців (на 34 %). У різні періоди кількість людей українського походження була доволі помітна: понад 10 тис. українців мають спеціальну освіту в

галузі природничих наук, 4 тис. — соціальних наук, близько 12 тис. працюють у медицині, 13 тис. — в освіті, понад 3 тис. — творча інтелігенція [3].

Досить високий освітній рівень забезпечує соціальну мобільність у країнах проживання. Українці, оселившися за тисячі кілометрів від рідної землі, змогли не лише зберегти мову й культуру, а й розвивати їх, вносячи свою частку в розвиток загальноканадської мозаїки. Матвій Шатульський, який багато зробив для збереження й розвитку культурно-освітньої діяльності своїх земляків у Канаді, ще в 1920-х роках наголошував: «Як боротьба українського народу в Канаді за свої громадські права, за те, щоб з "чужинецької імміграції" стати неподільною частиною канадського народу, була затяжна, важка, вимагала великих зусиль і навіть жертв з боку передових, прогресивних сил українського народу, так і поряд з тим і культура українського народу з великими труднощами, із затратою великих зусиль і енергії пробивала і далі пробиває собі шлях в скарбницю загальної канадської культури».

Спробуємо тут хоч побіжно оглянути набутки в галузі культурно-просвітницької діяльності, у збереженні української етнічності в Канаді, акцентуючи увагу на конкретних виявах. Від кінця 1940-х років завдяки ентузіазму українців їхня материнська мова, ще до прийняття закону про мови (1970 р.), поступово повертається до навчальних закладів. Окремо слід підкреслити роль у цій справі Комітету українських канадців (КУК). Завдяки діяльності його та низки інших українських організацій у Канаді вже 1945 року викладання української мови та історії запровадив Саскатунський університет. Згодом це зробили Манітобський, Альбертський, Монреальський, Торонтський, Оттавський університети, університет Британської Колумбії та ін.

Прилучення до української мови і культури розпочинають ще з дошкільного віку. В Едмонтоні, приміром, у 1978 році при католицькій церкві св. Матвія було засновано український садок, а 1986 року відкрив свої двері осередок цілодобової опіки дітей «Садок». Обидва осередки організували та підтримують батьки, у рамках політики багатокультурності їх частково субсидують провінційні уряди. Завважимо, що така політика, яка і сьогодні підтверджує свою ефективність, відкрила реальні можливості для розвитку української культури в Канаді, зокрема і в освітній царині. Тому й не дивно, що і по сьогодні для вихідців з України та їхніх нащадків властивим є високий рівень володіння українською мовою: за різними відомостями, понад 40 % канадців українського походження знають українську мову [4].

Характерною особливістю переважної більшості українських організацій було те, що від самого початку поселення на новій землі вони «не будували відокремленості від канадського народу. Навпаки, — наголошував згадуваний нами М. Шатульський, — наші організації і наша преса стали тим містком, через який ми принесли великі досягнення культури і мистецтва українського народу у скарбницю канадського». Цій меті, безумовно, сприяли фестивалі самодіяльного мистецтва, свята, в яких беруть участь представники різних етнічних груп.

Перший всекрайовий українсько-канадський фестиваль пісні, музики і танцю відбувся в липні 1939 року в Торонто. Необхідно зазначити, що в Канаді такі фестивалі започаткували саме українці — до того часу жодна етнічна група нічого подібного не здійснювала. У фестивалі взяли участь 1500 митців з різних місцевостей країни: 38 струнних оркестрів, 32 хори, танцюристи і солісти, які виступили перед 10-тисячною аудиторією. Усі учасники фестивалю були вбрані в прекрасні національні строї, які приваблювали глядачів своєї колоритністю. Особливе враження це справило на канадську публіку, яка фактично вперше побачила такий яскравий різнобарвний український національний одяг. Фестиваль мав великий успіх. Це була дійсно історична подія в житті українців Канади, вона по-справжньому надала снаги до подальшої праці та згуртування вихідців з України на

землі їхньої нової країни проживання. Перший українсько-канадський фестиваль значно підняв престиж українців. Це був «тріумф нашої культурно-мистецької діяльності». «Народна газета» 22 липня 1939 року писала: «Фестиваль показав англо-саксонцям й усім етнічним групам Канади, який великий культурний вклад можуть зробити українці у скарбницю канадської культури, якщо будуть створені кращі можливості порозуміння, ще міцнішого зближення між різними національними частинами». Тодішній президент Промислового і робітничого конгресу Канади Д. Драйпер, відвідавши фестиваль, підкреслив, що, забезпечуючи притулок людям із «старих країв», Канада не тільки щось їм давала, але й сама багато чого набувала. «Не найменше, що ми скористали, це культурні надбання кожної групи нашого народу, що були спроможні привезти і проявити в спадщині будь-якого народу, — це їхня музика». А закінчив словами: «Ми вітаємо різноманітність і тому ми хочемо, щоб наші громадяни українського походження не тільки зберігали свою музику, але й дали всім нам нагоду вдоволятися її мелодійними якостями» [5].

Другий фестиваль провели в 1946 році. У ньому взяло участь близько тисячі виконавців і більш як 15 тис. слухачів. Лише за період від 1939 по 1974 рік було проведено 10 загальноканадських фестивалів. Останніми роками традиція проведення подібних заходів занепадає: вони зазвичай відбуваються в окремих провінціях.

Нині в Канаді діє досить-таки велика кількість українських художніх колективів. Лише в трьох степових провінціях (Альберта, Манітоба, Саскачеван) працює 150 танцювальних груп. Про їхню роль і популярність говорить хоча б той факт, що не буває жодного загальноканадського фестивалю чи святкового концерту, в якому б не взяли участь українські співаки, танцюристи, музиканти. Високохудожні натхненні виступи українських аматорів знайшли своїх прихильників серед тисяч слухачів — людей різного віку, різних національностей. На сторінках канадської преси можна прочитати захоплені відгуки професіоналів-критиків про велику майстерність виконання самодіяльних колективів. Вони, до речі, ознайомили зі своїм мистецтвом жителів багатьох країн Америки, Європи, Азії. Дедалі частіше ці колективи виступають і на українській землі, скажімо, такий колектив, як «Шумка».

Взірцем збереження української спадщини в далекій Канаді (не лише для діаспори, а й для України) є багатогранна діяльність Села Спадщини української культури, яке було зорганізоване українцями ще 1971 року. Воно розміщене неподалік від Едмонтона. Утримання цього музею вимагало значних коштів, тому уряд Альберти в 1976 році викупив українське Село, і тепер його повністю фінансують з державної скарбниці, знову ж таки, за програмою багатокультурності. Мета створення Села-музею — відтворити раннє українське поселення центрально-східної Альберти 1892—1930 років, де розміщено будинок для гостей та понад 30 історичних будівель. Село-музей пропонує цілий набір програм для сімей, шкіл та громадських груп. Цей осередок українства виріс сьогодні за рамки свого первинного призначення, він перетворився на справжній культурно-мистецький, освітньо-просвітній та певною мірою методичний центр плекання української етнічності.

Важливим чинником збереження української мови, зокрема і в Канаді, та прилучення до української культури є преса. Перший український часопис на канадській землі з'явився 12 листопада 1903 року під назвою «Канадійський фармер». Тираж спочатку був невеликим, десь близько 2 тис. примірників, а в 1915 році піднявся до 7 тис., видання розходилося всією Канадою, у США та Європі. У 50—60-х роках XX ст. в Канаді виходило понад 50 україномовних видань, які належали різним політичним і релігійним організаціям. На середину 1980-х років їхня кількість зменшилася до 26 (окрім того, ще 2 видання — англійською мовою). Подальше існування україномовної преси свідчить, що вона не

має контакту з більшістю української громади. Практично перед усіма виданнями тією чи іншою мірою стоїть питання кваліфікованих кореспондентів і редакторів (одна з причин — низька заробітна плата). Власне, такий стан — це вже результат асиміляційних процесів [6]. Як наслідок, сьогодні в Канаді з'являється кілька україномовних газет з не дуже високими тиражами.

Якщо в Сполучених Штатах та Канаді, найбільших осередках концентрації української діаспори, ще значною мірою вдається зберігати українську самобутність, зокрема в її етнокультурних виявах, то в інших країнах української імміграції ці можливості доситьтаки обмежені. Певною мірою це поки що вдається вихідцям з України та їхнім нащадкам у країнах Латинської Америки. Важливу роль у цій ситуації відіграли іммігранти першої хвилі, коли засновували українські поселення та осередки культури й освіти. Їхній шлях до самозбереження як структурованої етнічної групи з усіма притаманними українцям рисами наштовхувався там на додаткові труднощі. Іммігранти ж другої хвилі розширили кількість українських поселень, утворивши їх в аргентинських провінціях Чако (міста Бермехо, Фернанденс, Хенераль-Бельграно, Нуеве-де-Хуліо, Сан-Лоренсо), Мендоса (Хенераль-Альвеар), Формоса (Пількомайо і Піране), Ентре-Ріос, Кордоба, Коррієнтес, Ріо-Негро. Саме у цих місцинах розгорталася і продовжувалася культурницька діяльність вихідців з України.

Для другої хвилі іммігрантів характерні вищий освітній рівень, наявність певного числа висококваліфікованих спеціалістів з дипломами західних університетів, що великою мірою і визначало долю української самобутності, передусім в Аргентині та Бразилії. Серед 5–6 тис. українців, які впродовж 1946–1950 років іммігрували до Аргентини, та 7–8 тис. прибулих до Бразилії було чимало людей з високим рівнем національної свідомості. Спостерігалася тенденція до швидшого входження українців у середній прошарок місцевого суспільства, а подекуди і в його еліту. Одним з важливих кроків на шляху збереження етнічної самобутності слід вважати утворення 1924 року в аргентинському місті Берисco українського драматичного гуртка «Молода громада», який уже в лютому того ж року переріс у Товариство «Просвіта», на взірець того, що діяло в Галичині. Окрім Центральної управи на вулиці Солер у столиці країни, сьогодні воно нараховує 16 філій у провінціях Буенос-Айрес, Місьйонес, Чако, Мендоса, Кордоба. При Товаристві діють «рідні школи», мистецькі колективи, відпочинкова оселя для дітей і молоді «Веселка». Ці колективи зазвичай користуються будь-якою нагодою, щоби поліпшити свою майстерність. Скажімо, під час перебування дитячого танцювального колективу з України «Шумка» в Аргентині (1996 р.) з нагоди століття українських поселень у м. Апостолес (штат Місьйонес) українські митці на прохання творчих колективів Буенос-Айреса дали майстер-класи.

Українська громада Бразилії докладає чимало зусиль, аби продовжити традицію вивчення української мови, а через неї — зберегти свою цілісність і самобутність у бразильському оточенні. Перспективи рідної мови діячі української спільноти пов'язують із прийняттям конституційного закону, що дозволяє викладати українську мову в державних школах штату Парана, де мешкає основна маса українців Бразилії. Уже в 1991 році рідну мову як шкільний предмет вивчали 500 учнів у чотирьох класах. Діти сьогоднішніх українських іммігрантів надають перевагу іспанській (Аргентина) та португальській (Бразилія) мовам, які служать важливим чинником їхньої інтеграції в суспільства проживання.

Повертаючись до статистики, зауважимо, що виведення середніх даних на основі загальнодержавних матеріалів, у тому числі і переписів населення у вказаних двох країнах, є надто складна справа. Полегшують ситуацію: збереження місцевими українцями традиційної української сім'ї, висока скупченість поселень, прагнення батьків і дітей жити ра-

зом або поблизу, значний відсоток приватного домоволодіння, вірність віросповіданню, якого дотримувалися до виїзду з України (сьогодні в Аргентині 50 % українців — католики східного обряду, 30 % — православні, ще кілька відсотків — євангелісти, решта — «байдужі»; у Бразилії ж: 85 % — греко-католики, 4 % — православні, і лише 300 осіб — євангелісти). Цю інформацію варто завжди мати на увазі, тому що з релігією тісно пов'язана культурницька діяльність поселенців у згаданих країнах.

Українські культосвітні організації в Аргентині та Бразилії, у тому числі жіночі, нині утримують деякі будинки для людей літнього віку, сирітські притулки, «рідні школи», лікарні, відпочинкові оселі із живописними назвами («Веселка», «Калина» тощо), україномовні радіопрограми, духовні навчальні заклади, семінарії і т. д. В обох країнах є кілька українських видавництв, виходять газети. Вулиці міст носять імена Тараса Шевченка, Івана Франка, Маркіяна Шашкевича. Пам'ятники Кобзареві встановлено в містах Буенос-Айрес, Апостолес, Обера (Аргентина), Куритиба, Прудентополіс, Порт-Алегра (Бразилія). На ниві культосвітньої роботи особливо слід відзначити зусилля чернечих орденів, зокрема «сестер-служебниць» та «сестер-василіянок».

Дещо відмінними були умови адаптації українців на Австралійському континенті, що визначалося передовсім часом їхнього прибуття (після Другої світової війни). Сьогодні, коли минуло більш як півстоліття від початку формування української діаспори в Австралії, є всі підстави стверджувати, що українці, завдяки притаманним їм старанності й працелюбству, вмінню переборювати труднощі, мають нині досить високий рівень добробуту. Проте така швидка інтеграція українців в австралійський соціум дала не тільки позитивні економічні наслідки, але й породила низку проблем внутрішнього громадського життя. Найгостріша з них полягає в тому, щоби зберегти себе як українську національно-культурну субстанцію.

Що ж до країн Західної Європи, то, на нашу думку, яка базується на різних джерелах, інтеграція українців тут відбувалася значно швидше, а асиміляційні впливи давалися взнаки значно сильніше, ніж, скажімо, у Північній Америці. Це зумовлено, зокрема, незначною кількістю українців в окремих країнах, дисперсним розселенням, вагомим прошарком інтелігенції тощо. Однак з вищесказаного не варто робити висновок, що українська етнічність у країнах Західної Європи зникає. На підтвердження цього наведемо слова з доповіді комісії лорда Свонна (Англія): «Українська громада, — говориться в цьому документі, — намагається зберегти свою національну першооснову, передаючи новим поколінням українську мову, знання про Україну та її історію, українські релігійні і культурні традиції... Асиміляції запобігти неможливо, але схоже на те, що найближчим часом ця спільність буде існувати в нашій країні як певна етнічна група».

Украй несприятливими до недавнього часу були умови для збереження етнічності в українського автохтонного населення країн Східної Європи. Об'єктивні асиміляційні процеси тут доповнювалися репресивними урядовими заходами, спрямованими на прискорення денаціоналізації українців. «Дискримінаційна політика держави, що проголошувала ідеї інтернаціоналізму, — писала газета українців Польщі «Наше слово» (1990 р., 29 квітня), — загнала українську громадськість в ізольоване "гетто", щоб не заважала так званому процесові інтеграції польського суспільства, нібито однонаціональної держави».

Навіть у тодішній Чехословаччині — країні, де українська меншість почувалася краще порівняно з тією ж Польщею або, скажімо, Румунією — національне питання українців було далеке від справедливого вирішення. Ось лише два показові приклади, що їх навів тижневик Союзу русинів-українців Чехословаччини «Нове життя» в номері за 1 грудня 1989 року: якщо в 1910 році, у період найбільшої мадяризації на території Словаччині, за офіційною статистикою, тут нараховували понад 153 тис. русинів, то в 1980 році, за тією ж офіційною статистикою, це число становило трохи більше

38 тис. русинів-українців, а сьогодні ця цифра не перевищує 20 тис. Якщо після 1945 року серед українського населення Східної Словаччини діяло понад 270 початкових шкіл, 44 неповні середні школи та 11 повних середніх шкіл, то наприкінці 1980-х років у всій Чехословаччині нараховували 21 школу, а також ще кілька шкіл, у яких по два уроки щотижня у тій чи іншій формі викладають українську мову.

Вочевидь, у наповненні життєдіяльності українських етнічних груп культурницькими подіями в різних країнах були відмінні періоди: початкові часи відзначалися досить активною діяльністю у цьому напрямку; остання стає дещо менш інтенсивною в новітні часи.

***

Могутнім стимулом у збереженні й розвої української етнічності за межами України завжди були зв'язки діаспори з країною походження. Історично обставини складалися таким чином, що вони переважно виникали спорадично, оскільки ідеологічні перепони не давали можливості налагоджувати обміни та безпосереднє спілкування між різними частинами українського етносу. Тривалий час ці зв'язки концентрувалися навколо політико-ідеологічних питань, пов'язаних з рухами зарубіжних українців за незалежність України, та підтримки зусиль національно свідомих «українців на материку» в їхніх змаганнях за соборну Україну. Щоправда, у певні періоди історії України вихідці з України, особливо в США та Канаді, розгортали рухи солідарності з українським народом, висловлюючи йому моральну й матеріальну підтримку.

Від середини 1980-х років, після довгої перерви, рух солідарності з Україною набув нового розмаху й нового змісту. Власне, він знову повернувся до республіки, у якої з'явилися реальні шанси стати суверенною державою. Українська діаспора піднялася на підтримку України: створила численні комітети сприяння Рухові за перебудову. По всій країні в США й Канаді створювалися комітети, одним із завдань яких було «розповсюдження інформації про сучасні події в Україні. Подібні комітети виникали в багатьох місцевостях, де компактно проживають українці». Переломною подією, яка сколихнула всю діаспору, знову підняла її на допомогу, стала Чорнобильська катастрофа. Як тільки стало відомо про трагедію 26 квітня 1986 року на Чорнобильській атомній станції (ЧАЕС), українці всього світу виявили не лише солідарність із постраждалими, але намагалися зробити все, аби світ більше дізнався про цю катастрофу, а також надати допомогу потерпілим.

Проголошення Акту незалежності 24 серпня 1991 року викликало не тільки радісне піднесення в середовищі діаспори, але й зміцнило її надії на те, що цього разу справу відбудови самостійної демократичної й вільної Української держави буде доведено до кінця. У всіх країнах, де проживають українці та їхні нащадки, Акт про незалежність сприйняли як найбільшу радість. Ось що повідомляв власний кореспондент «Голосу України» Нестор Кутинський з далекої Бразилії: «Прес-служби засобів масової інформації Бразилії постійно зверталися до Українсько-бразильської репрезентації (організація, що об'єднує українців цієї країни. — *Авт.*) за інформацією і новинами. З огляду на це, місцеве Товариство прихильників української культури підготувало для телебачення спеціальну програму про Україну, яка транслювалася чотирма каналами на всю Бразилію. Також бразильська преса повідомляла про мітинги та демонстрації, що відбувалися у Києві та інших українських містах, друкувала великі інтерв'ю з українськими поселенцями про їх ставлення до Акта, завдяки якому стала суверенною земля їхніх предків». Урочисто відсвяткувала проголошення незалежності українська громада Куритиби — столиці штату Парана. Під проводом Центральної репрезентації 25 серпня на площі «Україна» відбулася велика маніфестація. Біля пам'ятника Тарасові Шевченку із синьо-жовтими прапорами відзначили українці спільно з бразильцями цей великий радісний день. Хвилиною мовчання вони пом'янули всіх загиблих борців за свободу, а також тих іммігрантів, які не дочекалися цього радісного дня.

Принципова позиція зарубіжних українців щодо державотворчих процесів в Україні та їхня підтримка проявилися і в ході візиту офіційної української делегації на чолі з Леонідом Кравчуком до Канади та США у вересні 1991 року. Ще напередодні візиту Світовий конгрес вільних українців виступив зі спеціальним Зверненням, в якому закликав українську спільноту Північної Америки виявити делегації традиційну українську гостинність і належну пошану, а також визнати Україну як незалежну державу. У Зверненні висловлювалася надія, що уряд і парламент України докладе всіх зусиль, «щоб Україна зайняла належне їй місце серед державних народів світу й назавжди позбулася колоніальних пут чужих імперій. Зі свого боку, — зазначалося у Зверненні, — Президія Секретаріату СКВУ разом з усією українською діаспорою допомагатиме вам усіма своїми доступними засобами в цьому важливому, історичної ваги ділі». Цю ж думку постійно наголошували і на численних зустрічах української делегації з представниками українських громад Канади та США.

Завважимо, що могутній рух солідарності, пов'язаний передусім з питаннями побудови, а згодом і підтримки, незалежної України, стимулював розвиток міжкультурного діалогу, культурних зв'язків українців в Україні та українських емігрантів і їхніх нащадків.

Питання культурних зв'язків діаспори з Україною дедалі більше набирає своєї ваги, ці зв'язки постійно інтенсифікуються. Незважаючи на те, що ще донедавна між різними політичними силами в середовищі зарубіжних українців точилася досить гостра боротьба щодо доцільності чи недоцільності культурних контактів з Україною, такі контакти не припинялися ніколи. Спочатку вони були опосередкованими, через збереження культурної спадщини українського народу, відзначення в країнах поселення визначних дат його історії, популяризацію творів дожовтневих українських письменників і поетів, встановлення пам'ятників видатним діячам історії та культури українського народу тощо.

Починаючи від перших повоєнних років, можна вже вести мову про безпосередні культурні зв'язки української громади з Україною. 1946 року в Канаду прибула делегація митців України — народні артисти Зоя Гайдай та Іван Паторжинський, поет Андрій Малишко. Вони взяли участь у фестивалі української музики, пісні й танцю. Населення Північної Америки ознайомили зі своїм мистецтвом Заслужений академічний український державний хор ім. Г. Верьовки, Заслужений державний академічний ансамбль танцю ім. П. Вірського, Заслужена хорова капела «Трембіта», окремі виконавці з УРСР.

Щоправда, довгий час цей зв'язок був одностороннім — це стосувалося Канади й США. 80-ті роки XX ст. стали в цьому плані певною мірою переломними, і сьогодні ми маємо змогу ознайомитися з виступами представників діаспори на українській сцені. Їхня мистецька майстерність з усією виразністю засвідчує, як можна не лише зберігати національну пісню і танок далеко від землі походження батьків, часто-густо — в багатонаціональній країні, але й плекати та розвивати їх. Скажімо, велике враження на глядачів справив самодіяльний ансамбль ім. Тараса Шевченка з Канади: у 1989 році він побував в Україні, давши концерти в Києві, Каневі, Львові, Тернополі та Чернівцях.

Важливою подією в розвитку культурно-гуманітарних зв'язків між Україною та українською діаспорою стала подорож по республіці «Спадщина-86». Ініціаторами цієї акції були Робітниче запомогове товариство (Канада), Товариство об'єднаних українців Канади та Федерація російських канадців. До неї вони залучили прихильників художньої самодіяльності з Ванкувера, Едмонтона, Реджайни, Вінніпега, Торонто, які під час поїздки об'єдналися у своєрідний ансамбль, що складався з хору, струнного оркестру та танцювального гуртка. Слухачі й глядачі мали можливість переконатися, мабуть, у головному — українці і в умовах іноетнічного та етнокультурного оточення зберігали й самовіддано

плекали елементи української культури, звичаї та обряди.

Чи не вперше в історії культурно-мистецьких зв'язків різних гілок українського етносу відбулося поєднання їхніх мистецьких здобутків. Учасники згаданого ансамблю та аматори з України виступали зі спільними концертами у Львові, Одесі, Запоріжжі, Каневі та Києві. Цікавою була програма, яка складалася з трьох частин. У першій образно показано взаємозв'язок і взаємозбагачення української народної музичної культури і національних культур індіанців, франкоканадців, англосаксонців. Цей момент укотре підкреслив відкритість українців, загалом української культури, до взаємодії з іншими народами, до діалогу з іншими культурами, іноді й не такими близькими. У другій — відображено той період історії українських поселенців, коли пісня мобілізувала їх на боротьбу за економічні, політичні, демократичні права. Заключна частина розповідала глядачам України про боротьбу канадського народу за збереження миру й дружби на землі. Характерно, що у всіх цих заходах взяли участь молоді канадці українського походження, до речі, лише за деяким винятком, англомовні. У багатьох із них, безумовно вже асимільованих, як показали їхні виступи в Україні, прокидається зацікавленість Україною і українством узагалі.

Діяльність «Спадщини» стала дійсно могутнім чинником посилення прагнення поєднати українців в Україні сущих та тих, батьки й діди котрих із примхи долі опинилися поза межами своєї етнічної батьківщини, вона сприяла розширенню контактів між українцями Канади і батьківською землею. Так, «Спадщину-91» було приурочено до 100-річчя першопоселень наших колишніх земляків у Канаді. Гості побували в селах Небилів та Нижній Березів на Івано-Франківщині, де встановлено пам'ятник на честь тих, хто першими залишили рідний край, а також в Івано-Франківську, Чернівцях, Тернополі, Львові та Києві.

1989 року в усьому світі широко відзначали 175-річчя від дня народження Великого Кобзаря, яке пройшло під гаслом «Від серця Європи — до серця України». Цей грандіозний форум, на якому були присутні шевченкознавці, перекладачі його творів, пропагандисти української літератури з 18 країн світу і з більшості республік колишнього СРСР, розпочався в Празі, а завершився в Києві.

Щедрими на візити мистецьких колективів з діаспори в Україну були 1990 і 1991 роки. Танцювальний ансамбль «Шумка» з Канади під керівництвом Івана Піхлика познайомив зі своєю творчістю жителів Києва, Львова, Івано-Франківська. У цей же час уперше мали змогу приїхати в Україну відомі в усій Канаді та далеко за її межами, але, на жаль, незнані у нас, художні колективи з Торонто: жіночий хор «Левада», чоловічий «Оріон», оркестр «Авангард», чоловічий хор «Бурлаки» і жіночий «Веснівка». Надзвичайно тепло прийняли жителі України хор «Думку» з Нью-Йорка, який довгий час очолював талановитий диригент Семен Комірний, родом із Закарпаття. З успіхом пройшли також гастролі українського хору ім. Олександра Кошиця з Канади, який уже не вперше знайомив Україну зі своїм мистецтвом. Київ, Канів, Полтава, Харків, Донецьк, Запоріжжя, Дніпропетровськ, Кривий Ріг, Вінниця, Чернівці, Івано-Франківськ, Тернопіль, Львів надзвичайно тепло приймали капелу бандуристів ім. Тараса Шевченка зі Сполучених Штатів Америки, яка вперше, майже через 50 років, повернулася на землю, де 1918 року утворилася і розпочала творчий шлях. До речі, капела бандуристів ім. Т. Шевченка і хор ім. О. Кошиця 1992 року відзначили Державною премією України ім. Т. Шевченка.

Визначною подією стало проведення в липні 1990 року у Львові представницького міжнародного фестивалю українського фольклору «Громада». Серед прибулих із-за кордону були художні колективи «Чуплак» (Великобританія), «Каштан» (США), «Ослов'яни» (Польща), Товариства ім. Тараса Шевченка (Югославія), «Весна» (Франція), «Ластівка» (Румунія). Цей фестиваль з повною від-

повідальністю можна назвати святом єднання українців світу. Перед від'їздом одна з танцюристок заявила, що представники молодої генерації українства прощаються ненадовго, бо вирішили частіше зустрічатися. За цей короткий тиждень, сказала вона, «ми стали ще більш гордими за свою землю, її культуру, історію, за те, що українці належать до найбільших народів світу. Ми будемо ширити на чужині правду про свою батьківщину, ширити її славу. А сила наша — у єдності». Щоправда, доводиться констатувати, що вже у XXI ст. ці культурно-мистецькі зв'язки поступово втрачають свою інтенсивність.

Варто відзначити тенденцію до урізноманітнення форм культурних зв'язків діаспори з Україною, які сьогодні виходять за усталені рамки. Скажімо, у серпні-вересні 1990 року в Києві відбувся перший конгрес Міжнародної асоціації україністів (МАУ), на якому були присутні вчені з 23 країн світу. Великі зали, де проходили засідання, були переповнені. Конгрес став першим кроком до нормального спілкування та співробітництва науковців українського походження, де б вони не жили. Головна його мета — об'єктивно вивчити й висвітлити складну і неоднозначну історію України, а також вивести українознавство з провінційної науки — знайшла підтримку у всіх, хто прагне пізнати істину та зробити висновки з минулого. Міжнародні конгреси проводять кожні три роки, уже було проведено сім конгресів: другий відбувся 1993 року у Львові, третій — 1996 року в Харкові, четвертий — 1999 року в Одесі, п'ятий — 2002 року в Чернівцях, шостий — 2005 року в Донецьку та сьомий — 2008 року в Києві. На кожному з конгресів були присутні вчені-україністи з понад 20 країн світу. Варто зазначити, що останнім часом ці конгреси стали не лише справжніми (більш-менш постійними) форумами взаємодії науковців, але й носіями українських культурницьких традицій з різних країн світу.

Ще одним чинником, який достатньо суттєво вплинув і, можна сказати, продовжує впливати на стан взаємодії українців усього світу, стали всесвітні форуми українців. У першу річницю незалежності України, 21—24 серпня 1992 року, в Києві завдяки спільним зусиллям українських організацій, товариств України і зарубіжжя та за сприяння уряду України було проведено Перший Всесвітній форум українців (ВФУ). На Першому ВФУ були присутні понад півтори тисячі делегатів від українських громад із 26 країн світу. Президент України Леонід Кравчук закликав українців покласти край політичним і релігійним суперечкам і висловив упевненість, що високе зібрання дасть могутній поштовх до об'єднання зусиль світового українства задля утвердження й розквіту незалежної України. Делегати й гості ВФУ обговорили питання співпраці світового українства, його єднання довкола ідей будівництва нової, демократичної Української держави, підтримки української діаспори, насамперед східної, питання відродження національної культури, міжконфесійних відносин, ринкової економіки, політології та ін. На Першому ВФУ прийняли «Маніфест політичних партій, рухів, об'єднань, угруповань, громадських організацій України, політичних партій, екзильних адміністрацій та середовищ зарубіжного українства з нагоди перших роковин Української самостійної держави». Було створено постійно діючий орган ВФУ — Українську всесвітню координаційну раду (УВКР) — постійний орган для проведення планомірної діяльності в різних сферах суспільного життя українства — із місцезнаходженням у Києві. Складався він із представників від України, східної та західної діаспор. Другий ВФУ (Київ, 21—24.08.1997 р.), на якому були присутні делегати й гості із 47 країн світу, пройшов під гаслом «У співпраці та єднанні увійдемо в XXI століття». Третій ВФУ (Київ, 18—20.08.2001 р.) приурочили 10-й річниці незалежності України. У його роботі взяли участь делегати й гості із 42 країн. Четвертий ВФУ, в роботі якого взяли участь делегати й гості із 43 країн світу, пройшов 18—10 серпня 2006 року також у Києві.

Варто мати на увазі, що всесвітні форуми українців — це не виключно соціально-політичне

явище, але й великою мірою культурно-мистецький майдан, оскільки їх зазвичай супроводжують концертні програми та майстер-класи вітчизняних та зарубіжних митців.

Характерним і до певної міри знаковим є й такий факт. Значній частині громадськості України добре відомим є літературно-публіцистичний часопис «Сучасність», що впродовж тридцяти одного року виходив спочатку в Мюнхені, а потім у Нью-Йорку. Часопис здобув репутацію найсоліднішого українського періодичного видання на Заході, мистецько-культурного осередку українства. Престижеві журналу сприяла і його зважена позиція в політичних питаннях, зокрема в ставленні до «материкової України». Упродовж останніх років часопис еволюціонував у напрямку перетворення його на всеукраїнський орган, широко публікуючи авторів з України і стаючи дедалі більше відомим в Україні. Від січня 1992 року журнал «Сучасність» виходить у незалежній Україні як спільне видання Республіканської асоціації українознавців та видавництва «Пролог». Від лютого 2004 року засновником і видавцем журналу є ТОВ «Видавнича група "Сучасність"». Редакція визначає видання як «щомісячний часопис незалежної української думки», а основну тематику — як: «література, наука, мистецтво, суспільне життя». Саме таке визначення стратегії діяльності часопису окреслює його роль у культурі українців в Україні та за її межами.

У контексті зв'язків з діаспорою варто підкреслити ще одну грань роздумів про Україну. За свідченням зарубіжних джерел, тільки незначна частина українських емігрантів та їхніх нащадків готова повернутися з діаспори в Україну. Народжені переважно за кордоном, вони вже інтегрувалися в суспільне життя відповідних країн поселення, вважають їх батьківщиною, а свої етнічні спільності прагнуть зберегти як вияв окремої культурної спадщини.

Власне, у цих культурницьких контактів різних гілок українського етносу виявляється і ще одна, можна сказати, непересічна місія: спроба об`єднати українців не лише з різних частин світу, але й згуртувати їх у їхніх закордонних громадах. Не викликає дискусію той факт, що, опинившись на Заході часто-густо без копійки в кишені, вихідці з України завдяки своїй наполегливій праці та вмінню переборювати труднощі досягли досить високого добробуту, користуються нині всіма благами демократичних суспільств і не бажають цього втрачати. Але й не секрет, що в середовищі української діаспори постійно виникають суперечності політичного й чисто побутового характеру.

Це видно, зокрема, на прикладі української громади у французькому містечку Везін-Шалет. «Тут колись проживало велике число українців з гучною і історично замаркованою громадською діяльністю, — пише газета «Українське слово» (1990 р., 15—22 квітня). — Це було між двома війнами і в перших двох десятках років після Другої світової війни. Потім люди вмирали, роз'їжджались, трохи асимілювались і мізерніли під громадсько-політичним поглядом. Сьогодні там — небагато людей. До того ж вони розділились між собою і відмежувались високими перегородами, і тільки перегороди кидаються у вічі, а не люди. Все-таки приємно ствердити, що коли зробити маленькі зусилля, ці перегороди скоро маліють і стає видно людей: добрих, привітних, готових на зусилля». Сьогодні постає питання про переборювання конфліктів між так званою старою імміграцією (ті, що виїхали з України у періоди до Другої світової війни та після неї) і новою; очевидними такі конфлікти стали наприкінці XX та на початку XXI століть у країнах Латинської Америки. За нинішніх умов, як свідчать події, мистецько-культурницькі мотиви, особливо в контексті взаємодії України й діаспори, можуть стати спільною можливістю примирення.

Отже, узагальнюючи сказане й дивлячись у майбутнє, спробуємо подати можливу схему взаємодії етнічного відродження в Україні та діяльності української діаспори. У з'ясуванні сутності цієї взаємодії можна спертися на загальну схему, запропоновану етнологом Міл-

тоном Есманом, у якій визначено три головні напрямки: 1) країна походження (Україна) закликає діаспору на допомогу; 2) діаспора прагне впливати на перебіг подій у країні походження; 3) уряд країни походження виступає захисником прав і інтересів діаспори. У ситуації з Україною та українською діаспорою дію цієї схеми можна було донедавна спостерігати на рівні певних громадсько-політичних сил. Останнім часом постають умови, за яких усі три напрямки стають дедалі актуальнішими і для офіційної України.

Що ж до української діаспори, то тут є свої особливості. Рівень збереження української етнічності, яка є основою моделювання взаємодії з ядром українського етносу, у різних країнах є різний. Він за можливостями свого впливу в іноетнічному середовищі є значно вищий в Сполучених Штатах і Канаді, у країнах Західної Європи, аніж у країнах Південно-Східної Європи. Пояснення цієї різниці варто шукати в рівні демократичності суспільств — у першому випадку українська діаспора має змогу існувати в умовах відносної політичної свободи (відносної, бо й тут на певних етапах були свої обмеження); у другому — українців практично позбавлено можливостей збереження й розвитку своєї етнічності.

Як парадокс може сприйматися сьогодні той факт, що українці Польщі, Румунії, колишніх Чехословаччини та Югославії — країн, що межують з Україною або ж знаходяться неподалік від неї, — майже не спілкувалися з ядром етносу як на індивідуальному, так і на груповому рівнях. У цьому переконуєшся, переглядаючи щорічні звіти про роботу тодішнього Товариства «Україна», яке було створено спеціально для підтримання зв'язків з українцями, які проживають за кордоном. Із цих звітів постає, що для Товариства «закордон» починається за Польщею, Румунією, Чехословаччиною та Югославією. Лише від кінця 1980-х років, власне, в процесі політичних змін у Південно-Східній Європі відкрилися можливості для налагодження взаємодії українців цього регіону та українців України.

Для відтворення загальної картини системи спілкування, стосунків, які, власне, й складають структуру взаємодії, звернімося до запропонованої вище схеми. Отже, індивідуальний рівень взаємодії. Його виявом є: а) взаємне спілкування і контакти в процесі відвидин родичів і знайомих у країнах мешкання українців [Донедавна вони були спорадичними і, за винятком окремих випадків, односторонніми — у напрямку України. Сьогодні ж безсумнівним є факт двосторонності цієї форми взаємодії. Причому збільшується потік українців у США, Канаду, країни Західної та Південно-Східної Європи (безпосередні, особисті контакти та спілкування).]; б) широкий (у співставленні з недавнім минулим) доступ до інформації, яку зафіксовано в письмових джерелах української діаспори та України. Ідеться про можливість, і передовсім в Україні, читати діаспорні газети, журнали, твори письменників та дослідників українського походження (опосередковані контакти).

Ця форма контактів, принаймні на сьогоднішньому етапі взаємодії, є надзвичайно вагома, тому її варто всіляко обопільно стимулювати, що й робиться. Маємо на увазі формування фонду «Зарубіжної Україніки» в Національній бібліотеці України ім. В. Вернадського НАН України, могутню діяльність Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського у співпраці з науковими центрами зарубіжних українців з підготовки та видання в Україні значних архівних джерел та праць зарубіжних українознавців, активізацію обмінів друкованими матеріалами між науковими, громадськими, політичними організаціями та окремими громадянами.

На рівні групової взаємодії вже зараз можна говорити про певні традиції, оскільки впродовж десятиліть з боку офіційних кіл України практикували лише таку форму зв'язків, як обмін делегаціями, художніми колективами, студентами. На нашу думку, перевагу саме цій формі віддавали тому, що вона забезпечувала ідеологічний контроль за характером і змістом зв'язків і не допускала (принаймні так вважа-

лося) проникнення «ворожої» ідеології в соціалістичне середовище. Єдиним каналом таких зв'язків довгий час було вже згадуване Товариство «Україна». На сучасному етапі групова взаємодія зазнала значних змін: розширилася географія контактування делегацій, художніх колективів як в Україні, так і в країнах мешкання діаспори; сьогодні існує безліч каналів реалізації цієї форми взаємодії (наукові, громадські, політичні установи й організації, різноманітні асоціації, окремі творчі колективи, фонди тощо); з'явився новий канал — спільні малі підприємства, в основі яких лежить так званий етнічний бізнес.

Стимулюючим моментом у взаємодії представників різних частин українського етносу є розширення можливостей участі вчених, громадських і політичних діячів з України в тих заходах, які здійснюють відомі наукові центри та громадські, політичні, державні організації зарубіжних країн, як-от: у міжнародних конференціях, конгресах, багатосторонніх нарадах з різних питань суспільного життя тощо.

Аналізуючи процес взаємодії української діаспори та етнополітичного ренесансу в Україні, уже сьогодні можна виділити дві групи факторів, що суттєво впливають на її характер. Перша — це ті, які стимулюють цю взаємодію; друга група факторів стримує її.

До першої групи варто віднести: а) становлення нового мислення в міжнародних відносинах; б) поступову деідеологізацію суспільно-економічного життя в Україні; в) проведення спільних заходів за участю українців з різних країн світу — їхня роль визначається об'єднанням зусиль етнічно свідомих осіб українського походження в збереженні етнічності в сучасному світі, що є базою для взаємодії представників різних частин етносу. Важливим моментом у реалізації позитивної дії зазначених факторів є прагнення світового співтовариства до закріплення тенденцій співробітництва в усіх сферах, до вирішення проблем, які виникають у міжнародних відносинах, мирним, несиловим шляхом.

Серед факторів, які можуть стримувати взаємодію української діаспори та етнополітичного ренесансу в Україні, вагомими виявляються такі: а) поліетнічність населення України; б) непослідовність демократичних перетворень не лише в Україні, а й у межах усього колишнього Радянського Союзу, оскільки за таких умов взаємодія реалізується не повністю; в) ідея федерального устрою України, яку побудовано на еклектичних засадах, де змішано етнографічно-економічні особливості розвитку різних регіонів республіки. Ця ідея може спричинитися до обмеження зони взаємодії переважно регіонами колишнього масового переселення українців за океан та чіткої регіоналізації стосунків, зумовлених концепціями особливого статусу того чи іншого регіону України.

Зважуючи значення названих вище факторів у взаємодії української діаспори й етнополітичного ренесансу в Україні, варто мати на увазі ще одну обставину, як на наш погляд — надто важливу: співвідношення фаз етнічного відродження для різних частин українського етносу. Найефективнішою взаємодія виявляється тоді, коли ці фази співпадають. У нашому випадку ситуація дещо інша: в Україні ми спостерігаємо бурхливий, принаймні порівняно з попередніми періодами, спалах національно-культурного відродження; для українців Південно-Східної Європи цей процес лише розпочався після змін режимів; для частин українського етносу, які знаходяться в поліетнічних країнах західного світу, за нашими висновками, пік етнічного ренесансу минає, оскільки він співпадає з етнічним ренесансом, властивим для країн поселення, що з більшою силою виявився в 1970-х — на початку 1980-х років. Урахування цієї обставини дозволить уникнути спрощеного, уніфікованого підходу до можливостей об'єднання українців у сучасному світі — об'єднання духовного та культурно-мистецького.

Історія взаємодії між собою різних частин українського етносу, і передусім з його материнською частиною, має невеликий відтинок.

Тоді вона була інтенсивною, наповнювалася конкретними діями, була по-справжньому взаємною та сприяла розвиткові української етнічності в різних країнах. Сьогодні ж знову актуалізується проблема перспектив культурного діалогу та концентрації спільних зусиль українців в Україні та українських емігрантів і їхніх нащадків.

[1] *Дуда Г.* Оцінка системи рідних шкіл // Українці в американському та канадському суспільствах. – Джерсі-Сіті, 1975. – Т. 1. – С. 182–183.

[2] Ювілейний альманах Ліги американських українців. – Нью-Йорк, 1974. – С. 23.

[3] Ukrainian Canadians and the 1981 Canada Census. – Edmonton, 1988. – Pp. 80, 81.

[4] *Даркович В.* Украинцы в Канаде 1891–1988 гг.: Обзор тенденций // Зарубежный мир: социально-политические и экономические проблемы. – К., 1990. – Вып. 19. – С. 50.

[5] Наша сцена. Художня самодіяльність українських поселенців у Канаді / Упорядкував Петро Кравчук. – Торонто, 1981. – С. 135–136.

[6] Будування майбутнього: канадські українці в XXI столітті. – Едмонтон, 1988. – С. 22.

ЕТНІЧНІ ПРОЦЕСИ НА ЗАКАРПАТТІ В СУЧАСНУ ДОБУ

Михайло Зан

УДК 323.15(477.87)“312”

(Продовження, початок див. в «НТЕ», 2010, № 1)

У статті розглянуто динаміку етнічних процесів на Закарпатті впродовж останнього часу, проаналізовано результати переписів населення 1989 та 2001 років, природний приріст населення області, міграційні рухи. Етнополітичні процеси в регіоні досліджено на основі архівних документів. Автор звертає увагу на активізацію політичного русинства на Закарпатті впродовж 1990–2009 років.

Досліджено етнокультурні процеси в середовищі українців та національних меншин Закарпаття, які трансформувалися в напрямі зростання етнічної та національної свідомості. Зроблено висновок про розвиток громадянського суспільства представниками еліти національних меншин регіону.

Ключові слова: Закарпаття, етнічні процеси, політичне русинство, національна меншина, національно-культурні товариства.

In the article considered is the dynamics of ethnical processes on Zakarpattia during the last period. The results of population censuses in 1989 and 2001, natural increase of the regional population, migratory processes are analysed. Ethno-political processes in the region are investigated on the basis of archive documents. The author pays his attention to the problem of activization of political Rusynism on Zakarpattia during 1990–2009.

Also investigated are the ethno-cultural processes among Ukrainians and national minorities of Zakarpattia, who were transformed in direction of growth of ethnical and national consciousness. The author draws a conclusion about the fact of development of pluralistic civil society by the elites of regional national minorities.

Keywords: Zakarpattia, ethnical processes, political Rusynism, national minority, national-cultural associations.

Етнокультурні процеси. Уже в рамках трансформаційного етапу 1989–1991 років визрівала проблема стимулювання розвитку рідної мови українців. Кінець 1989 року позначений активним упровадженням у життя Закону УРСР «Про мови в Українській РСР». В області було створено комісію з розроблення плану впровадження в регіоні цього закону. Крім сприяння розвитку української мови, уже в кінці 1989 року було затверджено склад чотирнадцяти цільових робочих груп з розроблення комплексної програми розвитку

української національної культури в області на період до 2005 року. Групи охоплювали весь спектр плекання національної культури — мова, освіта, музика, кіно, образотворче мистецтво, екологічне виховання. Так, професор П. Чучка очолив робочу групу з розширення сфери застосування української мови та інших національних мов; голова обласної організації Товариства дружби і культурного зв'язку із зарубіжними країнами Ю. Джурджа — групу сприяння розвиткові та пропаганді української національної культури за межами УРСР [45].

Створювали різнопланові національно-патріотичні громадські об'єднання. На початковому етапі активну позицію щодо впровадження української мови на всіх рівнях займала обласна організація товариства української мови ім. Т. Г. Шевченка «Просвіта» та її лідер професор УжДУ П. Чучка. Обласне відділення республіканського товариства «Україна» було засновано в лютому 1991 року. У грудні 1991 року створено обласну організацію Союзу українок — «...добровільну, громадсько-просвітницьку, позапартійну і позаконфесійну організацію, яка є спадкоємницею традицій Союзу українок, що діяв на Україні з 1917 року, на Закарпатті — в 20—30-х роках» [46]. Союз українок очолила О. Ганич, заступником стала Н. Вигодованець, головою секретаріату — Г. Божук. Було організовано широку мережу Союзу українок по області (Ужгородська та Мукачівська міські, Свалявська райміська, Хустська, Тячівська міськрайонні, Перечинська, Великоберезнянська, Іршавська, Міжгірська районні, Ясінянська та Тересвянська сільські, Ужгородська університетська та об'єднання «Патент»). Поступово впровадження українського слова ставало практичною справою, насамперед у культурно-освітній сфері, у засобах масової інформації краю, видавничій діяльності тощо.

Однак існували й певні труднощі. У таких умовах патріотичну позицію каталізатора державотворчих процесів в етномовній сфері зайняли українські громадські організації краю, обласні осередки політичних партій. Зокрема, лідери товариств об'єднаних в УНРЗ (Ю. Балега, П. Чучка, В. Худанич, С. Бобинець, Н. Вигодованець, О. Борець, С. Біляк, І. Чендей, М. Вегеш та ін.) виступили із заявою «Про антиукраїнську кампанію та мовну політику на Закарпатському державному радіотелебаченні». Вони стверджували, що на 78 % українського населення краю відведено тільки 54 % ефірного часу, тоді як на 12 % угорців — 33,3 %. Крім цього, в угорських засобах масової інформації українське населення продовжують називати русинами, а область — Підкарпаттям. У заяві УНРЗ вказувалися факти непрофесійного виконання державної мови на обласному телебаченні: «Під виглядом "народної мови" ці "артисти", що удають із себе підпилих кумів щотижня по кілька разів виходять у дуже дорогий ефір із вульгарними побрехеньками і управляються в тому, хто гірше перекрутить українську мову». Представники УНРЗ вимагали припинити відкриту українофобію, розподілити ефірний час відповідно до відсотків етнонаціональної структури краю, Закарпатській облдержадміністрації відмовитися від підтримки політичних русинів та угорських сепаратистів [47].

Попри деякі проблеми, традиційним у краї стало святкування річниці дня народження Т. Шевченка. Темами літературно-мистецьких вечорів, дитячих ранків, вечорів поезії були «Тарасові вінок», «В сім'ї вольній, новій», «Земний уклін тобі, Кобзарю» (до 186-ї річниці). Постійно влаштовували театралізовані свята української культури «Народні джерела», пісенний фестиваль «Вечори над Латорицею», конкурси ім. М. Машкіна, гуцульські фестивалі на Рахівщині, фестивалі народної творчості «Карпатські візерунки», «Музичне сузір'я Закарпаття» [48].

Координуючу позицію щодо збереження та систематизації народної творчості займав обласний Будинок (згодом — Центр) народної творчості. У 1997 році було створено експериментальну науково-творчу лабораторію (філія Українського центру культурних досліджень) під головуванням В. Кобаля. Співробітники

лабораторії, серед яких фольклорист І. Хланта, збирали, вивчали та публікували народнопоетичну творчість. Так, вийшли друком книги «Рости терен, рости...» (народні пісні із с. Арданове Іршавського р-ну), «Через плин років...» (портрети відомих митців краю) і «Вчора була неділенька» (тексти та мелодії пісень), підготовлено до друку ще низку видань живого народного фольклору. Важливо, що дослідники в складних умовах модернізації українського суспільства зуміли виявити обдарованих інформаторів у селах Закарпаття.

Періодичне проведення фестивалів русинської культури «Червена ружа» обласним «Товариством подкарпатських русинів», на наш погляд, також потрібно розцінювати як етнокультурний розвиток закарпатських українців. Адже на святах виконували пісні живою народною мовою, утверджуючи континуїтет етнічної традиції. У 1995 році було проведено перше свято русинської культури «Червена ружа» [49].

У музейних установах краю повсюдно було організовано експозиційні комплекси, що висвітлювали шлях до незалежності України. В обласному краєзнавчому музеї розширили експозицію «До тебе, мати Україно». У клубно-бібліотечних установах краю проводили літературно-музичні тематичні вечори, диспути, читацькі конференції на теми «Є така держава — Україна!», «Для всіх одна — єдина наша Україна», «Що дала нам незалежність?», «Духовні скарби України», «Живи, Україно, для краси, для сили, для правди, для волі». З листопада 2000 року по травень 2001-го в області організовували заходи за програмою Другого Всеукраїнського огляду народної творчості до 10-ї річниці незалежності.

Зауважимо також роль українського музично-драматичного театру в м. Ужгороді. За роки творчої діяльності колективом було поставлено більше 450-ти вистав світової, сучасної та класичної української драматургії. У колективі працювали два народних артисти України, чотири заслужені артисти України, один заслужений працівник культури України. В обласній філармонії функціонували Закарпатський народний хор, камерний оркестр, ансамбль «Гармонія», які виконували закарпатський фольклор, твори українських композиторів. До штату філармонії входили три народних артисти України, один заслужений діяч мистецтв та десять заслужених артистів України. Потрібно вказати на роботу камерного хору «Кантус» управління культури ОДА. В умовах української державності він пропагував вокально-хорове мистецтво на Україні та за кордоном. Колектив створив близько 50-ти концертних програм. Концертними програмами за досліджуваний період радували народні артисти України І. Попович, С. Гіга, Н. Копча та ін.

З кожним роком помітно зростає кількість шкіл з українською мовою викладання. У 2001 році із 708-ми шкіл області в 580-ти навчання велось українською мовою, у 27-ми — українсько-угорською, в 1-й — українсько-російсько-угорською, у 14-ти — українсько-російською, в 1-й — українсько-російсько-румунською, у 2-х — українсько-словацькою; у 8-ми гімназіях та 3-х ліцеях учні також отримували освіту українською мовою [50]. Це має особливе значення з погляду вдосконалення української системи шкільництва області.

Розглядаючи питання етнокультурного розвитку українців Закарпаття, зауважимо важливий елемент відродження історичної пам'яті істориками, письменниками, суспільно-громадськими діячами краю. Фактично протягом 90-х років XX ст. було повернуто із забуття ім'я президента Карпатської України Августина Волошина (осінь 1938 року — весна 1939-го). До цього значною мірою спричинились творчі потуги істориків М. Вегеша, О. Довганича, В. Худанича та ін. Слід зазначити, що крім низки окремих наукових видань, ученими на сторінках періодики області висвітлено тріумф і трагедію тих подій, що мало виняткове освітньо-виховне значення. Міжвоєнний період в історії досліджено вченими І. Гранчаком, І. Ліхтеєм, В. Керецманом, М. Палінчаком, В. Лемаком, П. Ференцом,

М. Токарем та ін. Гортиську окупацію та її наслідки висвітлено в працях О. Довганича та Р. Офіцинського. Проблему сталінського режиму, репресивні акції щодо закарпатців, їхні долі протягом тривалого часу скрупульозно досліджували в межах підготовки книги «Реабілітовані історією» відомі історики І. Хланта та О. Довганич. Народознавча тематика Закарпаття стала предметом наукових і науково-популярних студій М. Тиводара, І. Сенька, І. Хланти, Ю. Чорі та ін. Вони активно висвітлювали результати власних студій та багатий етнографічний скарб українства краю через засоби масової інформації.

Важливою подією стало видання двох томів праці «Нариси історії Закарпаття» (1993, 1995), посібників з історії краю В. Олашина, Ю. Мудри. Виняткового значення набула популяризація Д. Данилюком історії Закарпаття, імен видатних діячів — вихідців із цього регіону. Результат його роботи — видані окремі монографії, сотні наукових та науково-популярних статей, участь у науково-практичних конференціях, підготовка молодої зміни. Праці закарпатських дослідників (І. Хланти, В. Гомоная, І. Попа та ін.) стали надбаннями у справі збереження та примноження крайової етнокультурної спадщини.

Чільне місце в організації науково-пошукової роботи краєзнавчого плану посів НДІ карпатознавства УжНУ. За дев'ять років роботи (1992–2001) інститут зосередив значний науковий потенціал; видання тринадцяти тематичних випусків збірника праць «Карпатика» проілюструвало вагомі напрацювання в царині дослідження історії краю [51]. Інститут карпатознавства неодноразово був ініціатором та організатором проведення науково-практичних зібрань, що, безперечно, стимулювало творчі пошуки молодих учених, викристалізовувало концептуальні аспекти новітньої історіографії Закарпаття.

Демократизація суспільства, становлення плюралізму в суспільно-політичній площині спонукало активістів — представників національних меншин — витворювати складові задоволення та захисту етнокультурних запитів національних груп краю. Квінтесенцією етнокультурного поступу національних меншин Закарпаття стало створення та розгортання діяльності національно-культурних товариств Закарпаття.

Найвагоміших успіхів в організації національно-культурних товариств різних спрямувань досягли угорці краю. Як зауважували дослідники І. Мигович та А. Колібаба, на початку 90-х років ХХ ст. в угорськомовних районах простежувалося своєрідне тривладдя: місцеві ради, представники Президента та ради і осередки ТУКЗ, найпотужнішого угорського товариства краю [52]. Окремі національно-культурні товариства угорців краю увійшли до Форуму угорських організацій Закарпаття та Демократичної спілки угорців України із центром у столиці України. Зауважимо, що угорські національно-культурні організації охопили найважливіші елементи життєдіяльності соціуму Закарпаття: угорськомовна творча інтелігенція, науковці, студенти та молоді дослідники, скаути, журналісти, педагоги, бібліотекарі, працівники галузі охорони здоров'я, приватні підприємці, фермерські спілки.

Це підкреслює високу соціально-культурну мобілізацію угорців Закарпаття, мета яких полягає в плеканні рідномовної освіти, культури. Так, у статутному документі Закарпатського угорського педагогічного товариства зазначено, що метою товариства є «...організація Закарпатського угорського педагогічного суспільства, створення основ для формування професійної спілки, сприяння самостійної угорськомовної системи освіти на Закарпатті» [53]. У Статуті Закарпатської Асоціації угорських скаутів сказано, що її метою є «...вдосконалення релігійних, моральних, духовних та фізичних здібностей угорської молоді Закарпаття на основі скаутських директив» [54]. Спілка угорських підприємців Закарпаття переслідує мету активізації господарської діяльності угорців Закарпаття, інтеграції в господарство України, збереження його своєрідності. Створено фонд для підтримки угорських підприємців, організовано угорську спілку «Ґазда».

Організатором етнокультурних пропагандистських заходів серед румун краю на початку 90-х років XX ст. виступило соціально-культурне Товариство румунів Закарпаття ім. Дж. Кошбука. З часів створення організація, насамперед сільські вчителі та лікарі, зуміла вирішити чимало проблем задоволення етнокультурних потреб румун краю (театралізовані вистави, колядкові хори та ін.). Поряд з духовно-культурними проблемами товариство займало чітку позицію щодо залучення румунських кадрів до управлінської роботи, налагодження співпраці з Румунією [55].

У червні 1999 року в області виникла ще одна організація румунської національної меншини — соціально-культурне товариство румунів Закарпаття імені Іоана Міхалі де Апша. Своєю метою товариство проголосило захист культурних, економічних та інших спільних інтересів румунів краю, членів товариства [56]. З ініціативи товариства було започатковано традицію святкування національного свята Румунської держави — Дня об'єднання. Товариство організовувало виступи на культурно-масових зібраннях румунів краю, на проведенні національних свят «Мерцішор», брало участь в обміні досвідом з румунськими колегами по лівий берег Тиси.

У листопаді 2000 року на загальних зборах засновників було утворено Закарпатську обласну спілку «Дачія». Засновниками виступили І. Ботош, Т. Дацьо та Н. Філіп. Спілка блискуче розпочала реалізовувати поставлені перед нею завдання: заснування періодичного видання «Апша», проведення семінарів та конференцій, створення бібліотеки та ін. Окрім цього, організація була ініціатором перейменування Дібровської середньої школи у школу ім. Міхая Марини та Дібровської центральної вулиці ім. В. Леніна на вулицю ім. Миколи Марини. «Дачія» також ініціювала виділення в урочищі Думбрава с. Діброва земельної ділянки під будівництво монастиря. У серпні 2001 року товариством було проведено симпозіум «610 років Ставропігії Грушівського монастиря», а вже в грудні цього самого року — другий симпозіум на тему «Румуни правобережної Тиси у історії Румунії», у якому взяли участь науковці Румунії та України. Більш ніж за рік своєї діяльності керівництво «Дачії» зуміло зібрати солідну бібліотеку — близько 4 тис. примірників книг [57].

У вересні 2003 року виникла молодіжна організація румун краю імені Міхая Емінеску. Організаторами цього об'єднання були студенти Ужгородського національного університету на чолі з вихованцем історичного факультету І. Бокочем [58]. Серед головних завдань товариства — проведення різноманітних заходів, що стосуються громадського життя членів товариства, представлення інтересів своїх членів у органах державної влади, сприяння зростанню інтелектуального рівня молодої людини, зокрема членів організації, налагодження контактів з молоддю різних країн світу для вільного обміну ідеями та вивчення позитивного досвіду.

Товариство росіян краю «Русский Дом» було організовано на установчій конференції 30 листопада 1991 року. Його очолив В. Пахмурний, а з 1995 року — С. Мітряєва, згодом — С. Махортова. Товариство зробило чимало добродійних та культурно-освітніх справ. Проводили роботу з ушанування ветеранів Великої Вітчизняної війни та Праці. Широкопланові заходи, присвячені вшануванню ветеранів, відбулися до 50-річчя визволення України та Закарпаття від фашистських загарбників. Проводили вечори російського романсу, «пушкінські читання» та «круглі столи» для вчителів середніх шкіл м. Ужгорода, організовували виставки в обласному художньому музеї «Русское изобразительное искусство XIX в.» та спектаклі в Мукачівському обласному російському драматичному театрі [59].

Діяльність товариства було оцінено під час перебування на Закарпатті Генерального консула Російської Федерації у Львові В. Солоцинського та віце-консула В. Павлушкіної 23–24 липня 1998 року. Ще в 1996 році за особисту культурно-просвітницьку роботу та з нагоди відзначення п'ятої річниці Закарпатського товариства російської культури «Русский Дом»

С. Мітряєву було нагороджено Почесною Грамотою ОДА [60]. Крім цього, її активну суспільно-громадську діяльність відзначено «Орденом княгині Ольги» III ступеня, медаллю «80 років Національної академії наук України», срібною медаллю Фонду ім. Золтана Бая.

Крім товариства «Русский Дом», інтереси російської національної меншини з 1995 року представляв Слов'янський собор «Російська община» Закарпаття під головуванням О. Кривцова. Товариство проголосило своєю метою вирішення законних прав та завдань, що стоять перед росіянами краю, «які склались у нових геополітичних умовах». Наприкінці 1999 року виникло ще одне національно-культурне товариство росіян краю — Закарпатське відділення ВГО «Руський рух України». Товариство також проголосило метою захист інтересів своїх членів, «які мають російське походження або які вважають російську мову своєю рідною...» [61]. Утім, участю в парламентських виборах 2002 року товариство політизувало свою діяльність на загальноукраїнському та регіональному рівнях. Таким чином, у російській національній меншині в нових реаліях незалежної України проходили процеси інтеграції громадських організацій на культурно-просвітницькій платформі.

У травні 1991 року в м. Ужгороді відбулась установча обласна конференція Товариства циган Закарпаття «Рома». Було затверджено статут, емблему та прапор товариства. Об'єктом обговорення стали проблемні питання загострення відносин між циганами обласного центру та жителями районів «Шахта» і «Радванка». Уже на цій першій конференції відбулися суперечки з «приводу ділових якостей кандидатів» щодо головування товариством двох лідерів циган Ужгорода Аладара та Йосипа Адамів. Відсутність одностайності в їхній роботі привела до утворення в травні 1993 року культурно-просвітнього товариства «Романі Яґ», яке очолив А. Адам [62].

Товариство включилося в активну суспільно-громадську та культурно-освітню роботу серед циган краю. «Романі Яґ» протягом своєї діяльності постійно ініціювало різнопланові звернення до обласного керівництва, виступало на сторінках крайової преси, акцентуючи увагу на житті циганської меншини області. Товариство неодноразово підтримувало навчання студентів-ромів, залучаючи необхідні кошти з державних та недержавних фондів (гранти) тощо.

За роки державної незалежності на Закарпатті істотно розрослася мережа громадських організацій циган краю. Подібно до національно-культурних товариств угорців Закарпаття відбулася своєрідна «спеціалізація» об'єднань. Вони охопили майже всі сфери життєдіяльності циганської меншини краю. Створене в 1995 році товариство «Амаро Дром» займалося переважно питаннями спортивного розвитку. Товариство обладнало спортмайданчик у мікрорайоні «Шахта» м. Ужгорода, де компактно проживали цигани та розміщена школа № 14, у якій навчалися ромські діти. На стадіоні «Спартак» команда збирала чималу глядацьку аудиторію. Важливим моментом стало й те, що залучали підлітків з метою зайнятості їхнього вільного часу, запобігання наркоманії [63].

Товариства «Ром сом» та «Лаутарі» займалися популяризацією музичної культури циган. Створювалися товариства також за віковими, статевими та мовними пріоритетами: молодіжне товариство циган «Амаро Дром-Терненгеро» (1995), товариство ромських жінок «Терне чая по нево дром» (1999), товариство із захисту угорських ромів Закарпаття «Унг-ромен». Зокрема, останнє висунуло на лаври популярності в 1998–1999 роках угорськомовного співака Й. Горвата, який став фіналістом конкурсу-фестивалю «Слов'янський базар». У вересні 2000 року виникло ще одне об'єднання — молодіжний ромський клуб «Романі чехрень» (Ромська зірка).

Загалом розвиток мережі циганських національно-культурних товариств привів до створення двох великих об'єднань. Одне з них — Закарпатська асоціація ромських громадських організацій «Єкгіпе» (Єдність), створена в 1998 році. Під головуванням

А. Адама асоціація координувала роботу організацій — членів об'єднання. Як альтернативу, у 2000 році було зареєстровано конгрес ромів Закарпаття «Праліпе» (Братерство). Конгрес фактично діяв при товаристві «Рома» під головуванням Й. Адама. До складу об'єднання входили «Рома», «Унг-ромен», «Лаутарі», «Ром сом», «Амаро Дром», «Амаро Дром-Терненгеро» [64].

На Закарпатті презентовано також обласні громадсько-культурні організації словаків Закарпаття, зокрема: обласна організація «Матіца словенска», товариство словаків Закарпаття ім. Л. Штура, Закарпатське обласне культурно-просвітнє товариство словацьких жінок «Довіра» та обласне товариство словацької інтелігенції [65]. Найбільшою активністю характеризується «Матіца словенска», з ініціативи якої проводили значну роботу в галузях соціально-економічної допомоги словакам краю, організації словацького шкільництва, підготовки педагогічних кадрів, видання газети «Підкарпатський словак». Лідер цієї організації Й. Гайніш був віце-президентом Європейської ради Світового конгресу словаків. Починаючи з 1991 року, у місцях компактного проживання словаків традиційно проводили обласні свята словацького мистецтва «Словенска веселіца». Святкові дійства були насичені багатою концертною програмою, словацькими танцями та піснями, виставками сувенірів. На святах постійними гостями були високоповажні представники зі Словацької республіки.

Ще в липні 1990 року відбулась установча конференція товариства «Відродження», на якій зібралося 276 делегатів. Головою товариства обрали Е. Кайнца. На установчій конференції було окреслено регіональні перспективи німецької національної меншини, зокрема, щодо започаткування фестивалів німецького фольклору, ініціювання відкриття школи з німецькою мовою навчання, організації вивчення німців краю, створення в Музеї архітектури і побуту експозиції німецького поселення, розвитку німецької мови та культури [66].

Уже в умовах незалежності відбулося створення товариства німців Закарпаття «Надія». Причиною виникнення цього об'єднання була конфронтація еліти німецької спільноти з приводу позиції щодо автономії краю, адже голова товариства «Відродження» Е. Кайнц від імені всього німецького населення підписав документ «За автономію Закарпаття». Найбільш ініціативним товариство «Відродження» стало за головування З. Кізмана. Активність товариства проявлялася насамперед у соціально-економічній підтримці німців краю; щорічно організовували свята німецької культури. Завдяки зв'язкам товариства молоді німці краю мали можливість отримувати рідномовну освіту в Німеччині.

У 2000 році було зареєстровано ще одне товариство під назвою «Німці Закарпаття», головою якого став В. Цанько. Товариство зайнялось організацією недільної школи, проведенням курсів німецької мови та іншими культурно-освітніми справами. Найбільшим осередком товариства була Свалявська районна організація «Німецька громада» [67].

Важливою віхою для єврейської спільноти краю стало створення у вересні 1993 року обласного єврейського культурно-освітнього товариства. Спочатку його головою був П. Мермейштейн, потім Л. Луцкер, у 2001 році його очолював А. Губер. Власне, під егідою товариства проходили щорічні обласні свята єврейської культури. Особливо оригінально це дійство проходило в травні 1998 року, коли його було приурочено до 50-річчя Держави Ізраїль. Товариство також проводило мітинги пам'яті жертвам голокосту. Так, до 50-річчя голокосту на єврейському кладовищі в Ужгороді та на приміщенні обласної філармонії (колишня ортодоксальна синагога) було встановлено меморіальні дошки. За підтримки Єврейського фонду України, фонду «Шолом» у Львові, фонду «Синберга», добродійного фонду «Мир» єврейське обласне товариство активно займалось організацією культурних та доброчинних акцій, захищало малозабезпечених [68].

У 1996 році вірмени краю організували товариство вірменської культури Закарпаття «Арарат», яке очолив С. Нікогосян. Протягом своєї діяльності товариство зробило чимало справ для вірменської спільноти. Представники організації були постійними ініціаторами концертів, літературних та художніх вечорів, виставок вірменської тематики. За сприяння «Арарату» відзнято документальні фільми «Візьму твій біль на себе», «Молитва каміння», «Україна — рідний край». Товариство видало книгу на честь художниці М. Балог під назвою «Зажгите свечи». У жовтні 1999 року товариством «Арарат» на базі Ужгородської школи № 8 було відкрито вірменську недільну школу. Завдяки ентузіазмові батьків розмножено буквар, передруковано пісенник і карти з історії та географії Вірменії [69].

Досягненням для нечисельної спільноти поляків Закарпаття стало створення в 1995 році обласного товариства польської культури, яке очолила Г. Вакарова, лікар обласної поліклініки. Товариство підтримувало відносини з польською організацією «Вспольнота Польска», Федерацією польських організацій в Україні. Власне, завдяки цій співпраці товариство мало можливість щоліта безкоштовно оздоровлювати дітей у таборах Польщі, направляти юнаків та дівчат з польських родин на навчання у ВНЗ Польщі. У 2001 році там безкоштовно навчалося двоє ужгородців, які були забезпечені житлом, стипендією та пільгами на проїзд. А четверо ужгородців, разом із Т. Пулик, відвідували двотижневі підготовчі курси для абітурієнтів на базі Ягелонського університету в Кракові [70].

У 1999 році було створено обласне культурне товариство білорусів «Сябри», яке очолив А. Донець. Спілка білорусів об'єднала понад 1,5 тис. чол. Щорічно до Дня Перемоги та Дня визволення Білорусі проводять зустрічі з ветеранами війни, тематичні вечори, концерти, лекції-бесіди, присвячені Якубу Коласу та Янкові Купалі. Активну роботу проводить створений при товаристві хор ветеранів війни, який дає концерти та бере участь у фестивалях слов'янської культури [71].

Чеська національна група краю в 2001 році нараховувала 320 чол. Проживала вона дисперсно, тому умови організації були вкрай несприятливі. Тільки в 1995 році було створено Ужгородську спілку чеської культури ім. Яна Амоса Коменського. Її очолила О. Буксар. Спілка організувала вивчення чеської мови, випустила низку чесько-русинських календарів, активно підтримувала контакти з громадськими організаціями Чеської Республіки, Посольством Чехії в Україні. Спілка чеської культури була одним з організаторів збору коштів для спорудження в Ужгороді пам'ятника Т. Масарикові [72].

У 2001 році азербайджанців у краї нараховувалося 231 чол. Організація азербайджанської спільноти відбулася в межах створеної в 2000 році регіональної організації Конгресу азербайджанців України. Її головою став З. Геюшев. Кількість членів організації всього 50 чол. [73] Товариство брало участь у спільних акціях національних меншин краю, презентуючи власну програму.

У 2004 році про себе заявило обласне культурно-просвітнє товариство греків Закарпаття «Еллада», яке очолила А. Хайтул. Прикметним є те, що організація об'єднала 60 представників грецького етносу і стала єдиною організацією греків Західної України [74].

Отже, національно-культурні товариства краю є провідниками відродження й розвитку мов, звичаїв, традицій, культурно-мистецьких надбань національних меншин. З їх ініціативи створюються національно-культурні центри, театри, школи, організовуються фестивалі, огляди та конкурси художньої творчості. Національно-культурні товариства тісно співпрацюють з органами виконавчої влади та місцевого самоврядування. Вони, крім вирішення мовно-культурних питань, почали активно займатися соціально-економічними проблемами: включилися в роботу з розширення підприємницької діяльності, створення нових робочих місць у населених пунктах компактного проживання національних спільнот, а також сприяють залученню до цього вітчизняних та

зарубіжних інвесторів, є учасниками пожвавлення транскордонного співробітництва.

Три представники національно-культурних товариств — голови культурно-просвітницької організації циган «Романі Яґ» А. Адам, культурно-освітньої організації «Матіца Словенска» на Закарпатті Й. Гайніш та спілки угорців України М. Товт — є членами Ради представників громадських організацій національних меншин України при Президентові України.

Для задоволення потреб національних меншин, сприяння діяльності їх організацій у жовтні 1999 року в Ужгороді було відкрито перший в Україні Центр культур національних меншин Закарпаття, на базі якого всі товариства мають можливість безкоштовно проводити збори, конференції, культурно-масові заходи, приймати гостей тощо. Щороку тут проводиться понад 150 різнопланових заходів. При Центрі діє координаційна рада з числа голів національно-культурних товариств, на засіданнях якої обговорюються актуальні проблеми національних меншин [75].

Центр презентував для проведення конференцій, зустрічей і форумів зал на 40 місць та актовий зал на 400 місць. До прикладу, у 2001 році тут проходили такі важливі форуми: зустріч парламентарів Словаччини та України з головами національно-культурних товариств словаків (3 травня 2001 р.); зустріч керівництв угорських, словацьких, ромських, русинських товариств із представником Шведської академії наук (7 травня 2001 р.); зустріч єврейської релігійної громади з журналістами з Ізраїлю (8 вересня 2001 р.); зустріч голови Закарпатської ОДА з головами національно-культурних товариств та засідання координаційної ради Центру (3 липня 2001 р.); прес-конференція благодійної організації «Хесед Шпіра» (16 вересня 2001 р.) та ін. Проводили також роботу з укомплектування бібліотеки, інформаційно-аналітичного та методичного кабінетів [76].

Крім цього, Центр проводив семінари-практикуми з директорами, учителями недільних шкіл національних меншин краю. Протягом вересня 2000 року — травня 2001-го було здійснено проект «Кордони єднання», у межах якого проведено Міжнародну науково-практичну конференцію, видано матеріали учасників конференції зі Словаччини, Польщі, Румунії, Угорщини. Центр організував збір голів товариств національних меншин Карпатського Єврорегіону, що проходив у м. Ніредьгаза (Угорщина) у вересні 2001 році. Уже в 2001 року Центр разом з Міжнародною радою спілок національних меншин Карпатського Єврорегіону працював над проектом «Віртуальна фольклорна галерея національних меншин Карпатського Єврорегіону» [77]. Центром культур національних меншин разом з відділом у справах національностей Закарпатської облдержадміністрації щоквартально видається інформаційний бюлетень, де зосереджені матеріали з актуальних питань етнокультурних процесів в області, законодавчих і нормативних актів, рішень органів влади з національних питань, наукових досліджень у цих сферах, подається хроніка подій з життя національних меншин та їх громадських організацій. Отже, відповідна координація зусиль національно-культурних товариств має потенціал для подальшого розвитку та вдосконалення.

***

Детальний аналіз результатів перепису населення 1989 року засвідчив компактне проживання сільського українського, угорського та румунського населення, високу урбанізованість росіян, євреїв, білорусів, словаків та ін. Етнічна ідентичність за даними перепису переважно ототожнювалася з мовною ідентифікацією. Мовних асиміляційних процесів зазнала циганська, словацька, єврейська, білоруська меншини. Динаміка етнодемографічних процесів на Закарпатті засвідчила природний приріст населення за рахунок народжуваності в сільській місцевості. Зростання еміграційних потоків із другої половини 90-х років XX ст. зумовило зменшення чисельності угорців, росіян, словаків, білорусів, євреїв краю. Це проілюстрували результати Першого Всеукраїнського перепису населення 2001

року. Ситуативно «вигідною» національністю виявилась німецька етнонаціональна ідентичність. У середовищі української нації виокремилася група русинів. Подібні аспекти етнодемографічного розвитку Закарпаття потребують подальших досліджень. Математичні розрахунки динаміки міжетнічних шлюбів засвідчують високу ендогамність українців, румунів, угорців, циган краю. Порушення ендогамії відбувалось у середовищі росіян, білорусів, німців, євреїв, словаків.

Етнополітичний розвиток краю позначений особливостями трансформаційного етапу 1989–1991 років та доби незалежності України. У 1989–1991 роках на Закарпатті чітко простежувалося протистояння української національно-демократичної та комуністичної партноменклатурної еліт. Проблема політичного русинства породжена ситуативними інтересами владної партноменклатури. В умовах української державності вона зазнала значної трансформації. Унаслідок провокаційної діяльності окремих лідерів русинського табору ідея політичного русинства була дискредитована.

Етнокультурне життя українців та представників національних меншин протягом досліджуваного періоду зазнало значних позитивних змін. Становлення державної української мови, україномовної системи освіти, діяльність громадських товариств краю, зокрема крайової «Просвіти», проведення культурно-мистецьких акцій сприяло зміцненню української самосвідомості та національної свідомості українців краю.

Успіхи етнонаціональних меншин області слід пов'язувати з розбудовою національної шкільної системи, діяльністю національно-культурних товариств Закарпаття, культурно-пропагандистськими заходами, святами. Проблемними реаліями залишалися питання забезпечення україномовною літературою, наповненість бібліотечних фондів мовами окремих національних меншин Закарпаття. Діяльність першого в Україні Центру культур національних меншин Закарпаття засвідчила активний поступ модернізованого етнокультурного діалогу етнічних груп краю.

[45] Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 14, спр. «Розпорядження від 13.11.89 № 263 "Про організаційне забезпечення розробки проекту комплексної програми розвитку української національної культури в області на період до 2005 року"», арк. 94, 96, 97.

[46] Там само. – Спр. «Рішення від 13.04.92 № 67 "Про реєстрацію Статуту Закарпатської обласної організації Союзу українок"», арк. 139.

[47] Там само. – Спр. «Листування з профспілками та іншими громадськими організаціями. 04 січня 1997 – 12 листопада 1993 р.», арк. 1–3.

[48] Поточний архів управління культури Закарпатської обласної державної адміністрації. – Спр. «Про хід виконання Комплексних заходів щодо всебічного розвитку і функціонування української мови, доручень Президента України та Уряду України з мовних питань. № 856 від 30.12.2000 р.»

[49] Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 23, спр. «Том ІХ. Листування з міськвиконкомами, райдержадміністраціями, відділами, управліннями, установами, організаціями області про фінансування окремих галузей народного господарства. 06 жовтня 1999 – 10 листопада 1999 р.», арк. 5.

[50] *Мітряєва С. І.* Національно-культурні товариства Закарпатської області – National cultural associations of Transcarpatian region / Національний інститут стратегічних досліджень. Закарпатський філіал / Світлана Іванівна Мітряєва. – Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2001. – С. 65, 66.

[51] *Безега Т. М.* Передумови та створення НДІ карпатознавства / Тетяна Михайлівна Безега // Carpatica-Карпатика. Вип. 10. Актуальні проблеми політичного та етнокультурного розвитку Карпатського регіону в XIX–XX століттях. – Ужгород: Два кольори, 2001. – С. 313–321.

[52] *Мигович І. І.* Соціальне самопочуття і ціннісні орієнтації закарпатців (за матеріалами соціологічного дослідження) / І. І. Мигович, А. В. Колібаба. – К.; Ужгород: Патент, 1994. – С. 105.

[53] Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 1, оп. 1, спр. «Розпорядження Представника Президента від 5.05.92 № 30 "Про реєстрацію Статуту Закарпатського угорського педагогічного товариства"», арк. 294.

[54] Там само. – Спр. «Розпорядження від 5.05.92 № 32 "Про реєстрацію Статуту Закарпатської Асоціації угорських скаутів"», арк. 318.

[55] Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 23, спр. «Лис-

тування з обласними організаціями з питань культури, діяльності культосвітніх закладів, поліграфії, радіомовлення і телебачення. 23 серпня 1994 – 31 жовтня 1994 р.», арк. 8–20.

[56] Поточний архів Закарпатського обласного управління юстиції. – Справи зареєстрованих громадських організацій. – Спр. «Статут соціально-культурного товариства румун Закарпаття імені Іоана Міхалі де Апша. 13.08.99. № 217.»

[57] Foto – arhiva Ion M. Botoş. Apşa de Jos. – Спр. «Лист до голови Закарпатської ОДА Г. Москаля від 14.03.2002 р. № 7».

[58] *Зан М.* Знайомтесь: товариство румунської молоді імені Міхая Емінеску / Михайло Зан // Погляд. – 2003. – 3 грудня. – С. 7.

[59] Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 23, спр. «Листування з обласними організаціями з питань культури, діяльності культосвітніх закладів, поліграфії, радіомовлення і телебачення. 04 січня 1993 – 09 грудня 1993 р.», арк. 8, 9.

[60] Там само. – Ф. 1, оп. 1, спр. «Розпорядження від 18.10.96 № 547 "Про нагородження Почесною Грамотою обласної державної адміністрації"», арк. 329.

[61] Поточний архів Закарпатського обласного управління юстиції. – Справи зареєстрованих громадських організацій. – Спр. «Статут відділення ВГО "Руський рух України". 05.11.99. № 231».

[62] «Ромáні Яг». Історія, культура, право. – Ужгород: Карпати, 1998. – С. 6, 7.

[63] Архівний відділ Ужгородської міської Ради народних депутатів. – Спр. «Листування з обласною державною адміністрацією з питань внутрішньої політики. 04 січня 1997 – 02 липня 1997 р.», арк. 26.

[64] *Мітряєва С. І.* Національно-культурні товариства Закарпатської області… – С. 43, 47.

[65] Там само. – С. 35–38.

[66] Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 14, спр. «Рішення від 18.09.90 № 186 "Про реєстрацію Статуту Закарпатського обласного товариства радянських німців "Відродження"», арк. 213–215.

[67] Поточний архів Закарпатського обласного управління юстиції. – Справи зареєстрованих громадських організацій. – Спр. «Статут Закарпатської обласної організації "Німці Закарпаття". 07.11.2000. № 280».

[68] Поточний архів відділу у справах національностей та міграції Закарпатської обласної державної адміністрації. – Спр. «Дані про євреїв Закарпаття (1.01.01)».

[69] *Варданян Р.* Тези виступу (Ужгородська вірменська недільна школа) / Розана Варданян // Матеріали семінару-практикуму керівників недільних шкіл національних меншин Закарпаття. – Ужгород: Закарпатське обласне управління статистики, 2000. – С. 35, 36.

[70] Поточний архів відділу у справах національностей та міграції Закарпатської обласної державної адміністрації. – Спр. «Дані про польську меншину Закарпаття (1.01.01)».

[71] *Мітряєва С. І.* Національно-культурні товариства Закарпатської області... – С. 57.

[72] Поточний архів відділу у справах національностей та міграції Закарпатської обласної державної адміністрації. – Спр. «Дані про чеську меншину Закарпаття (1.01.01)».

[73] *Мітряєва С. І.* Національно-культурні товариства Закарпатської області... – С. 58.

[74] Єдина родина. Матеріали про національно-культурні товариства Закарпаття. – Ужгород: «Ліра», 2006. – С. 85.

[75] Поточний архів Центру культур національних меншин Закарпаття. – Спр. «Розпорядження голови Закарпатської облдержадміністрації від 18.10.99 № 549 344. "Про координаційну раду Центру культур національних меншин Закарпаття"».

[76] *Соломон Й. М.* Центр культур національних меншин Закарпаття: здобутки, перспективи / Й. М. Соломон // Міжетнічні відносини на Закарпатті: стан, тенденції і шляхи поліпшення: Матеріали науково-практичної конференції / Під загальною редакцією П. В. Токаря. – Ужгород: Госпрозрахунковий редакційно-видавничий відділ управління у справах преси та інформації, 2001. – С. 88.

[77] Поточний архів Центру культур національних меншин Закарпаття. – Спр. «Лист директора Центру Й. М. Соломона Уповноваженому Верховної Ради України з прав людини п. Н. І. Карпачовій від 28.11.2001 № 30 "Про Центр культур національних меншин Закарпаття"».

ДИНАМІКА ЕТНІЧНОГО СКЛАДУ МІСТЕЧКОВОГО НАСЕЛЕННЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ (на матеріалах Фастова)

Василь Балушок **УДК 323.11+314.1“19/20”(477.41)**

Упродовж XX – початку XXI ст. етнічний склад Фастова, типового містечка українського Правобережжя, зазнав корінних змін. Євреї, які колись становили значний відсоток населення, на початок XXI ст. майже всі емігрували. Поляки асимілювалися українцями; разом з тим, враховуючи, що це були переважно нащадки сполонізованої української шляхти, відбулося в основному повернення їх до етнічності предків. У середині XX ст. в місті з'явилося багато росіян. Проте внаслідок пошлюблення їх з українцями та обирання дітьми від цих шлюбів після 1991 року української «національності» кількість росіян у Фастові дуже зменшилася. Українці перетворилися на стійку більшість.

Ключові слова: етнічний склад, асиміляція, динаміка, населення, етнічність, еміграція, українці, євреї, поляки, росіяни.

The ethnical composition of Fastiv, a typical Ukrainian Right-Bank Ukraine provincial town, has been subject to fundamental changes through the centuries. The Hebrews making firstly a considerable percent of Fastiv population have almost emigrated by the beginning of the XXIst century. The Poles have been assimilated by the Ukrainians. At the same time, taking into account that the latter were mainly Polonized Ukrainian noblemen's descendants, there was chiefly their return to the antecedents' ethnicity. A lot of the Russians has come to the town in the middle XXth century, however due to the marriages with the Ukrainians and their children's identification with Ukrainian ethnicity after the 1991 events the Fastiv Russians' amount greatly decreased and the Ukrainians became a proof majority.

Keywords: ethnic composition, assimilation, dynamics, population, ethnicity, emigration, Ukrainians, Hebrews, Poles, Russians.

Українське Правобережжя XX – початку XXI ст. за динамікою етнічних процесів становить певний осібний регіон, відмінний від інших в Україні. У цей час в етнічному складі тутешнього населення відбуваються цікаві зміни, які значною мірою були започатковані ще в попередньому, XIX, столітті. Найчіткіше ці зміни простежуються на матеріалах невеликих містечок. Стосовно останніх варто зазначити, що вони, на жаль, не часто стають предметом спеціальних досліджень етнологів, але водночас викликають значний інтерес у суспільствознавців. Адже, з одного боку, культура (включно з традиційно-побутовою й етнічною) їхніх мешканців має багато спільного з культурою населення навколишніх сіл, з другого, такі містечка мають багато оригінального в культурному плані, оскільки належать усе-таки до міських поселень, хоча це далеко не суперурбанізовані міста на зразок обласних центрів та Києва. Принагідно доцільно зауважити, що, на відміну від сіл, сучасні міста на кшталт райцентрів є багатолюдними й не виявляють тенденції до демографічного та культурного занепаду. Вони мають свої культурні особливості, укорінені ще в давній за походженням традиційній культурі. А крім того, переважна більшість цих містечок не зазнали такого потужного зросійщення, як великі міста Центрально-Східної України.

Фастів – середньостатистичне місто-райцентр Правобережжя, і динаміка його етнічного складу загалом є типовою для інших подібних міст цього регіону. На рубежі XIX–XX ст. тут, як і в інших населених пунктах українського Правобережжя, окрім українців, значний відсоток мешканців становили поляки та євреї. Решта «національностей» (німці, греки, вірмени, татари та інші [1]) були зовсім невеликою часткою його населення і на динаміку етнічного складу Фастова майже не впливали. Точно визначити етнічний склад міста

того часу неможливо, оскільки доступні нам дані стосуються або лише центру містечка, або також і окраїн. Причому ці окраїни (такі, як Снігурівка, Журавлівка, Кадлубиця та ін.) в одних випадках зазначені як частини містечка, а в інших — як окремі села. Це пов'язано з тим, що вказані села поступово перетворювалися на передмістя (сьогодні це мікрорайони Фастова), і фіксація такої ситуації в джерелах відобразила цей процес. До того ж матеріали щодо складу фастівчан на зламі XIX—XX ст. називають, як правило, віросповідання, а не те, що за радянських часів при переписах називали «національністю». Проте ці відомості дають досить чітке уявлення про етнічний склад жителів містечка. Станом на 5 вересня 1916 року у Фастові, за офіційними даними, проживало 21 137 осіб, з яких православних — 12 848, римо-католиків — 1194, іудеїв — 7095 [2]. (Єврейські мемуаристи визначають кількість фастівських євреїв на 1971 рік у 9,5 тис. осіб [3]). Невідомо, чи включені до складу цього населення мешканці передмість, а якщо так, то яких. На наш погляд, жителів певних околиць таки враховано, оскільки православні здебільшого мешкали саме в передмістях, займаючись переважно селянськими заняттями. У центрі ж більшість становили євреї — торгівці та ремісники. Це видно з того, що дані про склад фастівчан попередніх років, які стосуються виключно центру містечка, називаючи не набагато більше євреїв, вказують значно меншу чисельність православних і католиків. Наприклад, у 1880 році в центрі Фастова (територія парафії православної Воскресенської церкви) проживав 2301 мешканець православного віросповідання, а також 7705 іудеїв та 409 римо-католиків [4]. Для порівняння вкажемо, що відомий краєзнавець Л. Похилевич щодо середини 1860-х років наводить такі цифри: «Жителів обох статей з передмістям Кадлубицею: православних 1576, римських католиків 453 і євреїв 5508» [5]. Він також подає й інші відомості, які суттєво відрізняються від вказаних: 777 православних, 397 римо-католиків, 3508 євреїв [6]. Очевидно, тут враховані лише мешканці центру Фастова.

Як бачимо, на початку XX ст. значний відсоток жителів містечка становили євреї, яких у його центрі була переважна більшість. Багато мешкало у Фастові й римо-католиків, якими здебільшого були нащадки «польської шляхти», як їх називали російські чиновники [7], або просто поляків. Розселення тут означених поляків пов'язане з поселенням на початку XVIII ст. на теренах Білоцерківського староства, до якого належав і Фастів, поселенців-шляхтичів — ландміліції, завданням якої було охороняти російсько-польський кордон та захищати край від нападів гайдамаків [8]. Фастів взагалі розташований у центрі одного з таких колишніх шляхетських гнізд. Наприклад, Фастівець поблизу міста в часи Л. Похилевича населяли «жителі обох статей у більшості з шляхти, православних 674, римських католиків 138» [9]. Тут упадає в око, що більшість шляхтичів з Фастівця на той час значилися «православними». Переведення католиків у православні було проявом масштабної кампанії з ліквідації польського впливу на Правобережжі, яку організувала влада Російської імперії після польського повстання 1830—1831 років [10]. Попри це, існувала стійка традиція зараховувати всіх нащадків шляхти до «поляків» (цікава проблема, до якої ми ще повернемося).

Серед православних, названих у зазначених вище зведеннях даних щодо складу жителів містечка, переважна більшість були, звичайно, українцями. Росіяни, до того ж у незначній кількості, могли бути в основному лише серед вищих чиновників, особливо на залізничній станції (Фастів після проведення тут залізничної лінії швидко став вузловою станцією).

З початку XX ст. в етнічному складі фастівців почали відбуватися зміни. Найперше, стала зростати кількість українців. Це відбувалося за рахунок включення ряду приміських сіл до складу міста й перетворення їх на мікрорайони. Жителями цих сіл, як уже зазначалося, були переважно селяни-українці. У подальшому, після створення СРСР та з розгортанням в Україні урбанізаційно-індустріалізаційних

процесів, мешканці віддаленіших сіл теж почали активно переселятися у Фастів. У такий спосіб українці перетворилися на стійку більшість серед його жителів.

Водночас євреї впродовж майже всього XX ст. становили досить значну частку населення міста, а на його початку вони репрезентували більшість мешканців центру Фастова, хоча проживали також у приміських селах, включно з тими, які згодом стали його передмістям. Ще в кінці XIX ст. влада намагалася долучити місцевих євреїв до сільських занять. Зокрема, після реформ 1860-х років неподалік Фастова було створено Кадлубицьку й Червонянську єврейські колонії, мешканців яких наділили землею для ведення землеробства. Відомо також, що в 1897 році існувала Зразкова Кадлубицька єврейська колонія, у чотирьох дворах якої проживало 23 особи «з єврейськими і українськими прізвищами» [11]. У 1919 році денікінці обидві названі колонії знищили. За словами відомого в єврейських колах України та Ізраїлю фастівського письменника й мемуариста Володимира Борошенка, у вересні 1919 року у Фастові та на його околицях від рук денікінців загинуло більше 600 євреїв, було спалено 100 будинків, 60 магазинів і лавок [12]. Уже тоді заможніші євреї почали емігрувати з Фастова до США та розвинених країн Європи [13].

У період НЕПу згадані фастівські єврейські колонії було відбудовано за рахунок американської єврейської общини (декілька хат з тих колоній збереглися донині). З утвердженням радянського режиму в Кадлубицькій колонії було створено сільраду, а в період колективізації — «національний» колгосп «Рейтен пойєр» («Червоний оратай») [14]. З припиненням на початку 1930-х років політики коренізації радянська влада взяла курс на зросійщення євреїв. У Фастові це виявилося насамперед у переведенні («на прохання трудящих») єврейської школи, яка тут діяла, з ідиш на російську мову навчання. Одночасно було закрито всі синагоги, яких у місті нараховувалося аж шість [15]. Такі кроки радянської влади мали дуже далекий приціл. Споконвіку євреї, перебуваючи в оточенні іноетнічного населення на теренах чужих держав, виживали саме за рахунок максимального пристосування до вимог тієї сторони, яка мала силу і владу. І тепер, виконуючи соціальне замовлення, яке перед ними поставив радянський режим, зросійщені євреї почали брати активну участь у зросійщенні українців.

У часи, коли в СРСР бути євреєм було невигідно, фастівські представники цього етносу, як і повсюди в країні, у документах називали себе «росіянами» (частіше) й «українцями» (рідше). Проте це не свідчило про зміну їхньої етнічності на російську чи українську, вони продовжували усвідомлювати себе євреями. У роки Другої світової війни багато євреїв з Фастова емігрували на Схід, частина з них потім повернулися. Багатьох тих, хто залишився, закатували гітлерівці. За словами В. Борошенка, таких нараховувалося більше тисячі [16]. Місцеві жителі розповідають, що на момент звільнення міста від німецьких окупантів у Фастові залишилося всього два євреї [17]. У післявоєнний період багато фастівських євреїв, особливо молодих, почали виїжджати в Київ. Декому ще в радянські часи вдалося перебратися за кордон. А після 1991 року переважна більшість їх, як і в усій Україні, емігрували — хто в Ізраїль, а хто в США чи країни Західної Європи. На сьогодні у Фастові проживає близько 90 євреїв, які переважно є людьми старшого покоління, чиї діти та внуки живуть за кордоном [18]. Серед молоді трапляються люди єврейсько-українського походження, проте, очевидно, єврейської крові в них так мало, що за євреїв у середовищі єврейства їх зазвичай не визнають.

Упродовж XX ст. у Фастові майже зникли поляки, проте їх доля була зовсім іншою, ніж місцевих євреїв. Насамперед варто зазначити, що фастівські поляки були здебільшого нащадками соціальної групи, яка в офіційних документах XIX ст. фігурувала як «польська шляхта». Ще на початку XX ст. багато з них сповідували римо-католицизм, а в першій половині XIX ст. взагалі всі чи майже всі вони були римо-католиками. Відомо, що на Київщині на

початку XX ст. діяло близько півтора десятка польських шкіл, одну з яких було створено у Фастові. У 1907 році з ініціативи Київського генерал-губернатора Сухомлинова польські школи на Київщині ліквідували [19]. Проте поляки домоглися дозволу на викладання для дітей католиків у Фастівському двокласному залізничному училищі в позаурочний час Закону Божого польською мовою [20]. Водночас більшість нащадків шляхти, особливо якщо враховувати й окреслені вище села-передмістя, були вже приписані до православної церкви. Заходи з переведення шляхтичів-католиків у православ'я, як уже зазначалося, почалися після польського повстання 1830–1831 років і посилилися після подібного бунту 1861–1863 років. Цей процес відобразився у зведеннях даних про віросповідання нащадків шляхти 1860-х років, які подає Л. Похилевич. Наприклад, стосовно шляхти с. Потіївка біля Фастова ситуація була такою: «Жителей обоего пола 2066, в числе коих большая половина, именно 1100 польской шляхты православной, исключая 43 душ, еще придерживающихся латинства» [21]. На початку XX ст. названі заходи досягли успіху: більшість колишніх шляхтичів Фастова і навколишніх сіл були вже православними. Саме результативність зазначених акцій дає підстави сумніватися в тому, що ця «польська шляхта» справді була польською. Гадаю, на середину XIX ст. власне польська шляхта, яка проживала досить великими компактними групами, масово перейти в «схизматицьке» для поляків православ'я навряд чи могла. Така ситуація, коли римо-католицька шляхта та ще й достатньо масово і швидко приймала православ'я, вказує на відсутність відчутного опору цьому. А у випадку з таким чисельним власне польським шляхетським угрупованням, яке, як прийнято вважати, населяло в Київській губернії землі поблизу Фастова й Білої Церкви, на нашу думку, це неможливо. Усе це свідчить про те, що означена шляхта була в основному українською за походженням, звичайно, з певною, можливо, досить значною, польською часткою. Очевидно, саме ті з нащадків шляхти, серед яких був сильнішим польський етнічний елемент, якраз і зберігали римо-католицтво. Є й інші факти, що підтверджують українськість означеної верстви на етнокультурному рівні. Так, Л. Похилевич стосовно мови, якою в побуті розмовляла ця шляхта, писав: «По-польски считают себя обязанными объясняться только с ксендзами, сохраняющими в нашем крае совместно с некоторыми богатыми помещиками, остатки полонизма. Между собою шляхтичи польские говорят обыкновенно по малоросски» [22]. На думку дослідника Є. Чернецького, шляхта з колишнього Васильківського повіту, до якого входив і Фастів, у середині XIX ст. була «майже на сто відсотків» україномовною [23].

Коли починаєш заглиблюватися в родоводи нащадків правобережної шляхти та в різні етнографічні реалії її минулого (а багато хто з них має їх чимало ще й сьогодні та береже як реліквії), то наштовхуєшся на багато питомо українських, але не пов'язаних із селянським середовищем етнокультурних елементів, а також навіть на деякі прояви полонізації. Зокрема, інформатори [24] часто повідомляють про знання всіма їхніми предками, які жили ще в XIX – на початку XX ст., польської мови і водночас їхню побутову україномовність; випадки, коли ксьондзи карали вірян за недостатнє знання польськомовних молитов або за невміння спілкуватися правильною польською мовою; елементи української культури в звичаях, побуті та ін. І це тоді, коли ці люди всіляко намагалися дистанціюватися від «мужиків», якими були українські селяни, та не допустити запозичень з місцевої селянської, тобто української, культури, як «нижчої» та «мужицької» (нащадки шляхти ще на початку XX ст. і навіть пізніше в шлюб з «мужиками» не вступали, зберігаючи ендогамію своєї верстви).

Дослідження показують, що походження шляхетських родів Фастова і Фастівщини, які вважалися польськими, насправді досить різне, і власне польських серед них не так уже й багато. До того ж навіть власне польські за походженням роди завжди були змішаними

шляхом пошлюблення з українцями. У часи існування Речі Посполитої шляхта цієї держави була поліетнічною і складалася з польського, білоруського («литва»), литовського («жмудь») та українського («русь») етнічних компонентів. А оскільки польській культурі, у цьому разі політичній, належали превалюючі позиції, то стосовно української шляхти діяла така формула: «за нацією поляк (natione Polonus), за родом русин (gente Ruthenus)» [25]. Визначення походження всіх родів дрібної шляхти, знаної в Україні як «поляки» [26], є справою майбутнього, але вже сьогодні відомо, що багато з них не були первинно польськими, а частина, з'явившись в Україні давно, зазнала тут впливу української етнічної більшості. Саме таким є походження шляхти колишнього Білоцерківського старости. Можливо, якась її частина, будучи місцевою, навіть пережила козацькі війни середини XVII — початку XVIII ст. (Волотовські, Кажановські (Кижановські?), Соботовичі та ін.) [27]. Більшість цієї шляхти з початку XVIII ст. було переселено сюди з різних регіонів Речі Посполитої, однак переважну частину — з України. Є. Чернецький визначив такі місця її виходу: Підляшшя, Поділля, Волинь (Добровольські й ін.), Галичина (Білинські, Савинські, Барвінські та ін.), Люблінщина (Пшонківські), колишнє Пінське воєводство (Ястшембські) [28]. Для прикладу можна назвати також фастівських Радзієвських, які походять із с. Радзеївці біля Бара [29], Кончаківських та Дросів (Дросенків), які є вихідцями з Овруччини [30], Лясот (згадуються в документах з Волині як український шляхетський рід ще в XVI ст. [31]), Домбровських, які теж походять з Волині [32], та ін. Розгалужений рід Терлецьких зафіксовано на Житомирщині з 1749 року (метричні книги сіл Борщів і Слобода сучасного Радомишльського району) [33]. А Барановські, Болсуновські, Виговські, Дідківські, Закусили, Каленські, Кобилинські, Мошковські, Недашківські, Ходаківські, Чопівські прибули на територію Фастівщини з овруцького Заушшя [34] (район над річкою Уж, колишня Уша), де в більш ніж сорока селах і сьогодні проживають нащадки української околичної шляхти [35].

Саме те, що означена «польська шляхта» була переважно українською за походженням, а також етнокультурно та мовно, і визначило її подальшу етнічну долю в XX ст. До Другої світової війни поляки були найчисельнішою етнічною меншиною України, яка локалізувалася здебільшого на Правобережжі, Волині та Галичині. Проте впродовж XX ст. чисельність поляків в Україні невпинно скорочувалася. Це відбувалося як внаслідок еміграції, так і через асиміляцію. У 1939—1941 роках радянський режим провів депортації польського населення в східні райони Росії, а в післявоєнний період відбулося переселення їх та осіб, які мали польське громадянство, на територію Польщі. Зокрема, у 1944—1955 роках виїхало 810,4 тис. осіб, а в 1956—1957 роках — 44 823 особи [36]. Незважаючи на це, ще 1959 року поляки становили третю за чисельністю (після росіян та євреїв) етнічну меншину України (363,3 тис. осіб) [37]. На початку 1970-х років їх було вже 259 тис. [38] Перепис 2001 року подає лише 144,1 тис. поляків у складі населення України, або 0,3 % [39].

Зменшення їх кількості після закінчення організованого переселення до Польщі відбувалося переважно за рахунок асиміляції. Цей процес мав цікаві особливості. Наприклад, поляки асимілювалися в основному українцями, у той час як інші меншини, які проживали на теренах України, зазнавали асиміляції переважно на користь росіян. Ситуація, коли етнічні меншини асимілюються не етнічною більшістю, якою в період існування СРСР на території України залишалися українці, а іншою меншиною не є нормальною з погляду етнічних процесів. Її було штучно створено радянським режимом, який фактично надав російській етнічній меншині та російській мові статусу більшості, відтіснивши цілою системою заходів та репресій українську більшість на рівень меншини [40]. Тому якраз ненормальною в таких умовах можна вважати асиміляцію поляків українцями. Проте це ще не все. Етнічні меншини в СРСР зазнавали зросійщення не лише в етнічному плані, але й у мовному. До

того ж мовна асиміляція меншин, тобто перехід їх представників на російську мову і втрата ними власної етнічної мови, відбувалася ще швидше, ніж етнічна. Зокрема, станом на 1989 рік уже менше половини всіх етнічних меншин, які проживали в Україні (крім росіян), почали вважати рідною мову власної національності. А серед євреїв, греків та білорусів російськомовними були майже всі [41]. Проте це жодним чином не стосувалося поляків, які ставали переважно україномовними. Більше того, як зауважив відомий письменник Валерій Шевчук, який сам по материнській лінії походить з цього етнічного середовища, саме поляки Правобережжя в часи найбільшого тиску на все українське в Україні дуже часто виявлялися елементом, набагато стійкішим, ніж ті, хто вважали себе українцями, вперто опираючись зросійщенню та зберігаючи українську мову [42].

Окреслена ситуація з поляками значною мірою характерна і для Фастова, з тією відмінністю, що тут відбулася переважно саме асиміляція цієї етнічної групи. Уже переведення більшості місцевих нащадків «польської шляхти» в православ'я було початком цього процесу. У подальшому до переходу в українську етнічність («національність») нащадків «польської шляхти» підштовхнули репресії в СРСР 30–40-х років XX ст. Тоді їх масово звинувачували в повстанському русі проти більшовиків, зв'язках з військами Ю. Пілсудського під час походу їх на Київ, співпраці з петлюрівцями та «білополяками», диверсійній, шпигунській і шкідницькій діяльності на користь Польщі, у створенні різноманітних вигаданих самими енкаведистами підривних організацій тощо [43].

На сьогодні українізація фастівських поляків переважно завершилася. Місцеві жителі ще пам'ятають, що предки цих людей колись вважалися «поляками», у чому не останню роль відіграє тип прізвища, переважно із закінченням на *-цький*, *-ський*, які вважаються «польськими», хоча насправді є типово шляхетськими. Самі ж нащадки «польської шляхти», як правило, ідентифікують себе як українців. Наприклад, усі 17 учнів 1992–1994 років народження Фастівської спеціалізованої загальноосвітньої школи №9, які в ході опитування [44] серед своїх предків назвали людей зі шляхетськими прізвищами (Ліпські, Волянські, Ачілінські, Феліковські, Нагаєвські, Зелінські, Долинські, Іваницькі, Краснопольські, Струтинські, Маковецькі, Неборачківські, Яновські, Цибульські, Ольшевські, Ковальські), вважають себе українцями. Лише в п'яти родинах цих учнів зберігається пам'ять про те, що їхні предки (бабусі, дідусь, прадід опитуваних учнів) були поляками. Прикметно, що всі вони є нащадками людей зі шляхетськими прізвищами, які брали шлюб з партнерами не лише української національності, але й з «мужицькими» (звичайно ж, типово українські) прізвищами. Тобто колишня шляхетська ендогамія остаточно відійшла в минуле.

На наш погляд, досить дивне явище асиміляції означених фастівських поляків українцями в часи СРСР можна пояснити тим, що насправді в цьому випадку була наявна не стільки асиміляція, як повернення до своєї етнічності асимільованих у минулому українців. До того ж цей процес прискорило зникнення шляхетської ендогамії, коли нащадки людей української етнічності й тих, хто, будучи за походженням шляхтичами, значною мірою лише номінально вважалися поляками, фактично ж були приречені на вибір саме української «національності».

Росіян до закінчення Другої світової війни у Фастові було мало. На сьогодні не відомі офіційні дані щодо цього, проте, згідно з опитуванням, етнічні росіяни в містечку були переважно лише серед вищого чиновництва та службовців залізниці. Однак після визволення міста від німецьких військ на залізничну станцію Фастів, яку було дуже зруйновано, прибуло кілька будівельних військових частин для її відбудови. Більшість (чи, можливо, просто значна кількість) військовослужбовців з тих частин після завершення робіт осіли в місті. Крім того, у Фастові розмістилася вій-

ськова частина і, мабуть, не одна. Так, поряд з містом, біля с. Веприк, був розташований військовий аеродром, а в самому місті збудували військове містечко, де аж до кінця 1990-х років діяла військова радіотехнічна частина. Це зумовило притік до міста значної кількості росіян та зросійщених представників інших «національностей». Це були переважно молоді чоловіки, які одружилися з фастівчанками. З часом, зі зростанням територіальної мобільності населення, у місті почало з'являтися більше росіян та представників інших етносів. Діти від змішаних шлюбів у колишньому СРСР, як відомо, у переважній більшості випадків обирали російську етнічність [45]. Тому й найпрестижнішу Фастівську середню школу («залізничну») № 19 (нині — ЗОШ № 9) перевели на російську мову навчання.

Проте після проголошення незалежності України, незважаючи на намагання правлячої верхівки надати цій події лише формального значення, розгорнувся процес повернення нащадків від змішаних українсько-іноетнічних шлюбів до української етнічності [46]. Це характерно і для Фастова. Опитування в колишній російській (у ній і зараз є кілька класів з російською мовою викладання) ЗОШ № 9 засвідчує, що діти від змішаних українсько-російських та -іноетнічних (угорці, татари, білоруси) шлюбів на сьогодні обирають саме українську «національність» (10 із 46). Із 46 учнів, які погодилися дати відповідь на запитання, тих, хто мав би неукраїнську ідентичність, не виявилося зовсім.

Як бачимо, упродовж XX ст. українці перетворилися на абсолютну більшість у Фастові. Євреї, які на початку століття становили дуже значну частку його населення, а якщо брати до уваги лише центр, то більшість, майже зникли. Практично немає тут більше й поляків, які на початку XX ст. становили значний відсоток населення містечка. Однак процеси, що спричинили зникнення цих «національностей» у Фастові, зовсім різні: євреї переважно емігрували, а поляки були асимільовані українцями. Водночас, враховуючи, що більшість тутешніх поляків виявилися здебільшого нащадками української шляхти, яка в минулому зазнала спольщення (причому переважно лише в релігійній та політичній площинах), це була не стільки їх асиміляція, як повернення до етнічності своїх предків. Упродовж XX ст., а особливо інтенсивно з його середини, у Фастові зростала кількість людей російської «національності». Проте після проголошення незалежності України ця група щорік зменшується, у чому основну роль відіграв вибір української етнічності нащадками від змішаних українсько-російських та -іноетнічних шлюбів. Варто також додати, що вибір української «національності» нащадками цих шлюбів далеко не в усіх випадках супроводжується їх поверненням до україномовності, на що, безумовно, впливає засилля в Україні російськомовних засобів масової комунікації, а також територіально близький, в основному російськомовний, Київ.

Останнім часом у Фастові з'являється дедалі більше вихідців з Азії, є одружений з місцевою українкою кубинець. Серед азіатів переважають азербайджанці, які ведуть доволі скритний спосіб життя, та узбеки. У них багатодітні сім'ї; а дорослі члени цих родин займаються головним чином торгівлею. Поки що якихось особливих культурно-національних вимог ці, загалом нечисельні, меншини не висувають. Однак про те, що такі вимоги з часом можуть з'явитися, свідчать випадки не зовсім толерантного ставлення деяких вихідців з азіатських країн до традицій місцевого українського населення. Наприклад, дівчина з азербайджанської сім'ї в школі заявила про релігійну нетерпимість українців на тій підставі, що, мовляв, у нас слово «пророк» пишеться з малої літери [47]. Зважаючи на багатодітність сімей азіатів і малодітність родин українських, у майбутньому етнічна ситуація у Фастові може зазнати ряду змін на користь іммігрантів.

[1] *Шевчук С. В., Ходаківський М. Д.* «Новий порядок» і релігійні громади Фастова // Прес-музей. Науково-інформаційний бюлетень. – 1995. – № 4–5. – С. 63.

[2] Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІАУК). – Ф. 707, оп. 167, спр. 150, арк. 101.

[3] *Мозалевская Л.* Сопереживает автор – сопереживают читатели // *Борошенко В. Р.* И расскажи сыну своему. Рассказы. Повести. Стихи. – Фастов, 2005. – С. 6.

[4] *Дросенко В., Перерва В.* Воскресенський храм містечка Фастова: втрачене та не забуте. – Біла Церква, 2008. – С. 31.

[5] *Похилевич Л.* Сказания о населенных местностях Киевской губернии или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся / Собрал Л. Похилевич. – Біла Церква, 2005. – С. 381.

[6] Там само. – С. 384.

[7] Там само. – С. 413.

[8] *Чернецький Є.* Вступ // Правобережний гербівник / Уклав Є. Чернецький. – Біла Церква, 2006. – С. 9, 10.

[9] *Похилевич Л.* Сказания о населенных местностях Киевской губернии... – С. 385.

[10] Детально про це див.: *Бовта Д.* Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831–1863). – К., 1996; *Бовта Д.* Битва за землю в Україні 1863–1914. Поляки в соціо-етнічних конфліктах. – К., 1998.

[11] Усі ці дані повідомив фастівський краєзнавець Володимир Іванович Дросенко (1942 р. н.).

[12] *Борошенко В. Р.* И расскажи сыну своему… – С. 16.

[13] Там само.

[14] Дані В. Дросенка.

[15] *Борошенко В. Р.* И расскажи сыну своему… – С. 16.

[16] Там само. – С. 18.

[17] *Шевчук С. В., Ходаківський М. Д.* «Новий порядок» і релігійні громади Фастова. – С. 64.

[18] Інформатор – Неля Іванівна Притчина (1936 р. н., м. Фастів).

[19] ЦДІАУК. – Ф. 442, оп. 860, спр. 67, арк. 31.

[20] Там само. – Ф. 707, оп. 227, спр. 32.

[21] *Похилевич Л.* Сказания о населенных местностях Киевской губернии. – С. 413. Див. також с. 172, 385, 407, 409, 410 та ін.

[22] Там само. – С. 414.

[23] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування (кінець XVIII – початок XIX ст.). Джерела, структура стану, роди. – Біла Церква, 2007. – С. 70.

[24] Інформатори: Олександр Володимирович Пшонківський (1965 р. н.), народився в с. Фастівець Фастівського р-ну Київської обл., зараз проживає в м. Біла Церква; Людмила Антонівна Опанасенко (у дівоцтві Домашевська) (1950 р. н.), народилася в с. Мар'янівка Васильківського р-ну Київської обл., зараз проживає в м. Фастів; Віталій Макарович Мельник (1938 р. н), народився в с. Фастівець Фастівського р-ну Київської обл., зараз проживає в м. Фастів; Зоя Євгенівна Нагорна (у дівоцтві Лясота) (1953 р. н.), м. Фастів; Ігор Миколайович Петровський (1955 р. н.), м. Фастів; Микола Павлович Петровський (1929 р. н.), народився на хуторі Кончаки Фастівського р-ну Київської обл., зараз проживає в м. Фастів; Людмила Миколаївна Макоївець (у дівоцтві Лясота) (1957 р. н.), м. Фастів; Геронтій Володимирович Радзієвський (1945 р. н.), м. Фастів.

[25] *Яковенко Н. М.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – К., 1997. – С. 81. Нагадаємо, що самоназвою українців включно до XVIII ст. була «русь» (збірна форма множини), «русин» (в однині), згодом «русини». На Заході України ця самоназва побутувала до XX ст., а потім була змінена на «українці» (див.: *Балушок В.* Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнонімія. – Біла Церква, 2008. – С. 262–280).

[26] Серед нащадків дрібної шляхти є й такі, яких навколишнє населення називає «дворянами», вони до складу поляків не входили. «Дворянами» стали називати переважно тих нащадків шляхти, яким у XIX ст. вдалося за допомогою збережених відповідних документів довести своє шляхетство й отримати дворянство, незважаючи на незаможність більшості з них. Проте на Фастівщині таких небагато.

[27] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування… – С. 73.

[28] Там само. – С. 10, 13, 15–22, 49, 50, 67, 69.

[29] *Грушевський М. С.* Барська околична шляхта до кінця XVIII ст. // Грушевський М. С. Твори: у 50 т. – Л., 2002. – С. 326.

[30] *Antoni J. (Rolle A.)* Z przeszłości Polesia Kijowskiego. Opowiadanie historyczne. – Warszawa, 1882 (Wydanie Redakcyi Biblioteki Warszawskiej). – S. 14; Державний архів Київської області. – Ф. 782, оп. 1, спр. 3668, арк. 38. (Усі архівні дані, що стосуються фастівської шляхти, тут і далі люб'язно надані краєзнавцями В. І. Дросенком та В. М. Мельником).

[31] *Яковенко Н. М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К., 1993. – С. 155, 212, 238, 302; Актова книга Житомирського міського уряду кінця XVI ст. / Підгот. до вид. М. К. Бойчук. – К., 1965. – С. 35; Акти Житомирського гродського уряду:

1590 р., 1635 р. / Підгот. до вид. В. М. Мойсієнко. – Житомир, 2004. – С. 125, 194.

[32] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування. – С. 26, 37.

[33] ЦДІАУК. – Ф. 127, оп. 1012, спр. 1091, арк. 345 зв.

[34] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування... – С. 68.

[35] *Касянович О.* З минулого шляхти околичної Центрального Полісся // Берегиня. – 2004. – № 3.

[36] *Скляр В.* Етнічний склад населення України 1959–1989 рр.: етномовні наслідки російщення. – К., 2008. – С. 230, 231.

[37] Там само. – С. 231.

[38] *Наулко В. И.* Развитие межэтнических связей на Украине (историко-этнографический очерк). – К., 1975. – С. 38.

[39] Див.: www.ukrstat.gov.ua.

[40] *Скляр В.* Етнічний склад населення України 1959–1989 рр.

[41] Там само. – С. 225–260.

[42] *Шевчук В.* Сад житейських думок, трудів та почуттів. Автобіографічні замітки // *Шевчук В.* Стежка в траві. Житомирська сага: у 2 т. – Х., 1994. – Т. 1. – С. 54.

[43] *Калакура О.* Поляки в етнополітичних процесах на землях України у ХХ столітті. – К., 2007. – С. 75, 245, 247, 250, 251 та ін.

[44] Було опитано 100 осіб, проте відповіді про прізвища та «національність» дідусів і бабусь дали лише 46, решті відповідати заборонили батьки.

[45] *Скляр В.* Етнічний склад населення України 1959–1989 рр. – С. 106 і наст.

[46] *Скляр В.* Етномовні процеси в українському просторі: 1989–2001 рр. – Х., 2009. – С. 358 та ін.

[47] Повідомила вчителька української мови й літератури ЗОШ № 9 Зоя Євгенівна Нагорна.

УКРАЇНЦІ БАШКОРТОСТАНУ: ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ (кінець ХІХ – початок ХХІ століття)

Василь Бабенко, Сергій Бабенко

УДК 39(470.57=161.2)“18/20”

У статті висвітлено основні аспекти життя українців Башкортостану: мова, релігія, господарські заняття, домашні промисли, поселення, їжа, сім’я, весілля, похоронний обряд, календарні свята й обряди, тенденції етнокультурного розвитку.

Ключові слова: Башкортостан, українська спільнота, національна самосвідомість.

There is an elucidation of the main aspects of the Ukrainians’ life in Bashkortostan: language, religion, economic employments, home crafts, settlements, foods, family, wedding, funeral ceremonies, calendar holidays and rites, and ethnocultural development trends.

Keywords: Bashkortostan, Ukrainian community, national self-consciousness.

У поліетнічному багатоквітті народів Башкортостану помітно виокремлюються українці, для яких ці землі майже три століття тому стали другою Батьківщиною.

Уперше про українських козаків на території Башкирії згадано на початку XVII ст.: у 1625–1626 роках у фортеці служили два «черкаси» [1], у 1634 році на службі в Уфимській в’язниці перебувало тринадцять «черкасів», а в 1636 році їх було троє.

Постійні українські поселення в Башкирії виникли після зведення Нової Закамської кріпосної лінії (1731), а декількома роками пізніше – Яїцької, або Оренбурзької (1734). Зведення фортець і вартова служба потребували значної кількості людей. Із цією метою 20 серпня 1739 року було видано указ, що дозволяв переселяти в Оренбурзьку губернію «черкасів», або українців, які охоче зголосилися на таку пропозицію.

У кінці XVIII – на початку XIX ст. соціально-економічна й політична ситуація в Україні спричинила нову хвилю переселень українців у східні райони, де феодально-кріпосницький гніт був значно слабшим. З 1815 по 1858 рік чисельність українців у цих районах зросла з 3400 осіб до 20500, тобто більш ніж у шість разів.

Після буржуазних реформ другої половини XIX ст. приплив українців до Башкирії, особливо в роки Столипінської аграрної реформи (1906–1916), помітно збільшився. Згідно з даними Подвірного перепису селянських господарств у 1912–1913 роках, в Уфимській губернії чисельність українців досягла 56 923 осіб. За 15 років (у 1897 році – 4 996 осіб) їх кількість у губернії збільшилася більше ніж в одинадцять разів.

Загалом у Башкирії сформувалися три основні осередки розселення українців: на південному заході – у Белебеєвському повіті (тут мешкало 52,8 % від загальної кількості українців в Уфимській губернії), на півдні – у Стерлітамакському (21,29 %), у центрі – в Уфимському (21,38 %), що зумовлено як історичними, так і екологічними факторами. Зокрема, до приходу основної кількості українських мігрантів північно-західні й північно-східні райони Башкирії були досить щільно заселені росіянами. Мало значення й те, що південні, південно-західні та центральні райони за природно-кліматичними умовами нагадували переселенцям рідні місця, були сприятливішими для розвитку сільського господарства, особливо землеробства. Приваблювала українців і відносно менша щільність населення в згаданих повітах.

Після революції переселення українців до Башкирії набуло якісно нового характеру, що пов'язано з промисловим розвитком східних районів країни. Згідно з переписом 1939 року, у республіці проживало 92 289 осіб української національності, однак у післявоєнний період чисельність українців поступово зменшувалася і до 1989 року становила 74 990 осіб. Особливо різко їхня кількість зменшилася за останні роки. (За переписом 2002 року в республіці зафіксовано 55 300 українців). Це зумовлено зниженням народжуваності у воєнний та післявоєнний періоди, коли посилилися процеси асиміляції (найбільше в містах), а також поверненням в Україну й переселенням у промислово розвинені райони. Основним чинником зменшення кількості українців є міжнаціональні шлюби, питома вага яких нині становить близько 90 % від усіх шлюбів.

Сьогодні українська нація репрезентована майже в усіх містах і районах республіки. Найчисленніші групи проживають у містах: Уфі – 1 772 особи, Стерлітамаці – 6 661, Салаваті – 3 069, Жовтневому – 1 807, Кумертау – 1 827, Давлекановому – 1 430, Белебеї – 1 978, Мелеузі – 1 062, Туймазах – 918, а також у Благоварському – 995, Давлекановському – 505, Чишминському – 1 780, Стерлітамакському – 1 393, Альшеївському – 1 774, Аургазинському – 586, Мелеузовському – 294, Белебеєвському – 376, Іглінському – 1 063, Уфимському – 916 і деяких інших районах.

Мова. Сьогодні важко дійти висновку про рівень знання рідної мови українцями, які переселилися на нові землі. Однак можна припустити, що всі вони або майже всі володіли українською мовою як рідною. Згідно з переписом 1926 року, із 76 710 українців республіки рідною мовою назвали українську 59 335 осіб (77,35 %), російську – 19 260 (22,57 %). Таким чином, уже в першій чверті XX ст. відбувся процес мовної асиміляції українців. Сучасна етномовна ситуація серед нащадків українських переселенців характеризується зниженням питомої ваги осіб, які вважають рідною мову своїх предків, і, відповідно, зростанням кількості українців, що визнають рідною російську або інші мови народів Башкирії. Так, із 74 990 українців, які проживали в Башкирії 1989 року, рідною мовою назвали українську 30 802 особи (41,08 %), російську – 43 947 (58,6 %), башкирську – 56 (0,07 %), татарську – 119 (0,16 %), інші – 66 (0,09 %) осіб. Цей процес наочно демонструє міжетнічне зближення українців з іншими на-

родами республіки, насамперед з російським етносом, їхню поступову етномовну асиміляцію в російському середовищі. Цьому сприяла, поряд з іншими факторами, і відсутність до недавнього часу українських шкіл та класів, книжок, газет, радіо, телебачення, певна ізольованість від України.

Релігія. За віросповіданням українці Башкирії у кінці XIX — на початку XX ст. були переважно православними, і лише одиниці — греко-католиками. Рівень релігійності був досить високим. У перше десятиліття свого життя на чужині українці намагалися за власні кошти звести культові споруди: церкви та каплиці. Релігія органічно була тісно пов'язана з повсякденним життям, зокрема сільськогосподарським річним циклом. Віруючі відзначали всі релігійні свята, дотримувалися постів і застережень, релігійних звичаїв та обрядів, здійснювали паломництва тощо.

У радянські часи через гоніння на церкву й панування атеїстичної ідеології кількість віруючих значно зменшилася. Окрім того, на тлі загального послаблення позицій православ'я відбулося деяке зміцнення впливу протестантських сект.

Господарські заняття. Українські переселенці об'єднувалися в артілі й товариства. Землю розподіляли між членами товариства, залежно від внесеного паю. Власником землі вважали главу сім'ї — чоловіка, як виняток — дружину. При відокремленні з батьківського господарства сина йому за взаємною домовленістю визначали частину спадщини. У разі заміжжя дочки багаті батьки іноді виділяли їй у придане наділ землі.

Після жовтневого перевороту 1917 року і громадянської війни конфісковані у дворян, купців та монастирів землі розподіляли між селянами за трудовою або споживчою нормою, що сприяло швидкому розвитку аграрного сектору. Однак колективізація, розпочата в кінці 20-х років XX ст., зупинила еволюційний розвиток селянського господарства, зумовивши його руйнацію.

Панівною системою землеробства в українців було три- й чотирипілля, у передових господарствах — багатопілля. Основна землеробська культура — жито. Також вирощували пшеницю, ячмінь, просо, овес, горох. Окрім зернових, обробляли технічні й кормові культури: картоплю, буряк, соняшник, коноплі, льон, тютюн тощо. Займалися городництвом та баштанництвом.

Тваринництво в господарстві мало допоміжне значення. Щоб забезпечити сім'ю хлібом, усі придатні для землеробства землі орали, що гальмувало розвиток тваринництва. Проте українські переселенці розводили коней, корів, овець, свиней, рідко — кіз, а також свійських птахів: курей, качок, гусей, рідше — індиків. Поширеним було також бджільництво.

Мисливство й рибальство в житті українців не були достатньо поширеними. Цими промислами, особливо рибальством, займалися на північному сході Башкирії, на берегах великих річок та озер. За допомогою капканів, силець, сіток, ям-западин полювали на зайців, лисиць, вовків, водоплавних і лісових птахів, із собаками — на вовків та лисиць. Мисливці користувалися також рушницями з накладними капсулями.

Домашні промисли. З-поміж переселенців-чоловіків були бондарі, гончарі, ковалі, шорники, спеціалісти з обробки шкур («шкурники»), кравці, ткачі, різьбарі по дереву і т. ін. Жінки займалися ткацтвом, вишивкою, виготовленням мережива. Українці не вміли валяти валянки, тому перейняли цю майстерність у росіян.

Торгівлею українські переселенці займалися побіжно. Їхнє господарство було напівнатурального типу. На базари, ярмарки вивозили зерно, борошно, овочі, худобу, птицю. На виручені гроші купували плуги, косарки, віялки й іншу техніку, рідше — матеріали для пошиття одягу, посуд, предмети домашнього вжитку.

Поселення. Українці розселялися зазвичай у низьких, але не затоплюваних під час весняних повеней місцинах: поблизу водоймищ, у балках, що захищали від вітрів, особливо в зимовий період, поблизу битих шляхів. Іноді поселялися на вододілах, тому що зручніші місця були заселені іншими народами. У назвах посе-

лень українці намагалися зберегти пам'ять про свою батьківщину. Планування поселень було вуличним або однорядним, інколи — квартальним або квартально-вуличним.

Садиба зазвичай мала дві неоднакові частини — менша містилася перед будинком і виходила на вулицю. Тут же були розташовані господарські будівлі. Переважну частину садиби планували за двором — це город, на якому вирощували різні овочі. Садибу, за винятком ділянки, на якій культивували картоплю, обгороджували тином.

Традиційне житло українця-переселенця — хата, споруджена в центрі двору. Для зведення хати та господарських приміщень використовували різноманітний будівельний матеріал. Так, у лісових районах використовували переважно дерево, у лісостепових — дерево й глину, у степових — глину й камінь. Нині як основний будівельний матеріал застосовують дерево. Починаючи з середини 60-х років XX ст., набула поширення цегла.

Підлога в хаті була зазвичай земляною (долівка), хоча заможні селяни настилали й дерев'яну. Вікна робили невеликих розмірів. Віконниці навішували в хатах лише заможні селяни. У наш час вони побутують усюди. Двері зазвичай — одностулкові. Печі клали із сирцевої або обпаленої цегли. Сьогодні користуються комбінованою піччю з плитою.

Набір господарських споруд на подвір'ї українського переселенця залежав від напряму діяльності та рівня заможності власника. Для утримання худоби будували спеціальні хліви (стайні). Окремо їх зводили для свиней, птиці. Для утримання бджіл майстрували так звані бджоляники. Для перероблення та збереження зерна споруджували клуні або *риги* — криті токи, амбари; для зберігання овочів — погреби, часто з додатковою будівлею над лазом — погребняком. Будували також лазні.

Їжа. Основою системи харчування були продукти рослинного походження. Поширеними повсякденними стравами були: каша — пшоняна, гречана, ячмінна, вівсяна, горохова; киселі з вівсяної крупи й крохмалю; кваша — з ячмінного, житнього та гречаного солоду, інколи — з пшеничного борошна. Готували також галушки, кльоцки, вареники, пельмені (їх перейняли від місцевого населення), кашоподібну страву з борошна — затірку. Головною складовою харчування українців був хліб, який випікали з квасного тіста на житньому та пшеничному борошні. На свята вчиняли пироги із сиром, капустою, яйцями та рисом, морквою, картоплею, буряками, ягодами, м'ясом тощо. У кожній господі готували млинці, деруни (картопляники). З перших страв найбільш відомий український борщ зі свіжої зелені, свіжої або квашеної капусти. Від росіян українці навчилися готувати капусняк і холодник. З інших овочевих страв найпопулярнішою є картопля — печена, варена, смажена, тушкована. Нині значного поширення набули різноманітні овочеві салати, гарніри, соуси. М'ясні традиційні страви — це ковбаси, голубці, нафаршировані м'ясом і спеціями шлунки поросят *(кендюх, сальтисон, ковбух)*, холодець. Споживали переважно курячі яйця, рідко (до того ж лише в тісто) — качині. Рибу смажили або варили з неї уху. З напоїв вживали хлібний і буряковий квас *(сирівець)*, компот із сухофруктів *(узвар)*, а під впливом місцевих народів — чай.

Сім'я. Основною формою сімейного колективу на колишній Батьківщині була проста, або мала, сім'я. Однак у нових умовах відбулося відродження нерозділених сімей, економічно більш заможних. Вони мали більшу кількість працівників, що дозволяло виконувати роботи вчасно, поєднуючи їх з іншими заняттями, а також ремеслами й полюванням. На чолі нерозділеної сім'ї зазвичай стояв батько, за його відсутності — старший брат, інколи — другий чи третій по старшинству. Верховенство жінки мало місце лише в неповних малих сім'ях з неповнолітніми дітьми. Усім господарством керували батьки.

Для українських переселенців у кінці XIX — на початку XX ст. загалом були характерні ендогамні (у межах етносу) шлюби. На сучасному етапі роль міжнаціональних

шлюбів в етнічних процесах, що відбуваються серед українців Башкортостану, різко зросла. Слід підкреслити, що зростання кількості національно-змішаних шлюбів і сімей не лише є показником культурно-побутового зближення українців з народами регіону, але й стає активним фактором цього зближення.

Весілля. Весільний обряд українців можна умовно поділити на такі складові: сватання, знайомство з господарством нареченого *(оглядини)*, передвесільний час, дівич-вечір, переїзд нареченої в дім нареченого, власне весілля, відвідини молодятами помешкань гостей на їх запрошення *(зазови)*, післявесільні обряди, які певною мірою збереглися повсюди.

Сватання зазвичай відбувалося перед неділею. Сватати йшли батьки нареченого і сват *(староста)*. Після згоди дівчини та її батьків на шлюб, останніх та найближчих родичів запрошували на оглядини, під час яких вирішували всі організаційні питання, пов'язані з весіллям.

На дівич-вечорі в нареченої збиралися її подружки. Вони прикрашали гілку сосни або стебло лопуха — *гільце, квітку, репей*. Після дівич-вечора дівчата несли гільце до помешкання молодого. Часто разом з гільцем несли й сорочку, яку наречений одягав у перший день весілля.

Уранці наступного дня наречений з родичами та друзями на прикрашених возах їхали до нареченої, яка у весільному вбранні сиділа за столом, накрита вишитим рушником. Весільному поїзду при в'їзді у двір влаштовували заслін *(перейми)*. Гості молодої, закриваючи ворота й вимагаючи у нареченого викуп, не впускали поїзда. Перед вінчанням або відвіданням РАГСу батьки нареченої благословляли молодих іконою, хлібом і сіллю, тепер найчастіше — лише хлібом і сіллю. Під час цього молодята ставали на шубу.

Після вінчання їхали до нареченого. Під спів величальних пісень молоду пару осипали дрібними монетами, зерном, хмелем, цукерками. Їх зустрічали й благословляли батьки нареченого. Аж до 50-х років XX ст. молодь, друзі та родичі не гуляли на весіллі, за винятком його початку. За традицією, рано-вранці наступного дня запрошені родичі нареченого йшли будити молоду пару, при цьому били посуд. Обов'язковою ранішньою стравою був борщ, у деяких селах — локшина. Від молодого гості поверталися до батьків нареченої на млинці. Потім починалися *зазови*: учасники весілля, насамперед найближчі родичі молодят, а також заможні гості запрошували до себе на гостину всіх учасників весілля. Поступово цей обряд зникає.

Похоронний обряд. У хаті, де був покійник, українці-переселенці завішували тканиною дзеркало. Померлого обмивали, поклавши його на підлогу. Чоловіків обмивали чоловіки, жінок — жінки. За це їм роздавали хустки, шматки мила, рушники, шкарпетки. В обмиванні дозволялося брати участь родичам покійника. Усі інші роботи (виготовлення домовини, копання могили, участь у винесенні тіла) близьким родичам виконувати заборонялося.

Померлого одягали в новий одяг. Покійника клали на лавку головою до червоного кутка *(покуть)* під ікони, ногами до дверей. Домовину виготовляли першого дня після смерті людини з дерева будь-якої породи, крім осики. В українців було прийнято відвідувати покійника, прощатися з ним.

Небіжчика зазвичай хоронили на третій день. Перед виносом тіла в хаті відправляли панахиду, після її завершення — прощалися з покійником. Виносили тіло ногами вперед у проміжку від дванадцятої до чотирнадцятої години опівдні, зазвичай на руках. Після поховання влаштовували невеликі поминки. Тут же розрізали рушники, на яких несли покійника, і роздавали тим, хто ніс хрест, домовину й віко.

По поверненні з кладовища всі мили руки. Поминальний обід влаштовували в хаті, де лежав померлий. На стіл у чіткій послідовності подавали певний набір страв, хоча в різних селах самі страви та їх послідовність були неоднаковими. Першими на стіл ставили *кутю, ситу, млинці*. Потім подавали борщ, локшину, кашу, інколи — тушковану картоплю. Закінчували поминальний обряд компотом

(узваром) із сушених або свіжих ягід (нині — із сухофруктів) і молочним або фруктовим киселем. Усіх учасників похорону найближчі родичі померлого обдаровували хустками, рушниками, милом, шкарпетками, котушками ниток тощо.

Згідно з релігійними засторогами та етнічними традиціями, за небіжчиком здійснювали обов'язкові поминки на дев'ятий і сороковий день після смерті, півроку, рік і третю річницю. Бажано було поминати на двадцятий день і в другу річницю від дня смерті. За православною традицією, окрім індивідуальних поминок, українські переселенці відзначали дні загальних поминань померлих — так звані *батьківські дні*.

Календарні свята й обряди. Весь річний цикл життєдіяльності українського селянина визначався його провідною галуззю — землеробством, тому кожне свято було пов'язане з конкретним етапом господарських турбот про врожай. Оскільки тваринництво становило другорядну галузь сільськогосподарського виробництва, то серед календарних свят майже немає днів, пов'язаних із тваринами, винятком є лише свято Єгора — 6 травня, коли худобу вербовою гілкою, освяченою в церкві у Вербну неділю, виганяли на пасовище.

Річний календарний цикл починався з різдвяно-новорічних свят. Перед Різдвом, 6 січня, влаштовували *Святу вечерю*. На стіл, накритий скатертиною, під яку підстеляли сіно як пам'ять про народження в яслах Ісуса Христа, поміщали 12 пісних страв, обов'язковими з яких були *кутя* та млинці. На покуті ставили різдвяного снопа — *дідуха*. Алкогольні напої цього вечора вживати заборонялося. Допоки не сходила перша зірка, за стіл не сідали. Діти розносили святкове частування *(Свята вечеря)* своїм бабусям і дідусям, а також хрещеним батькам. Уранці хлопчики ходили славити Христа. Їх обдаровували грошима, пригощали. Дорослі *(колядники)* починали колядувати в Різдвяний вечір після сходу першої зірки. Вони ходили від хати до хати, співаючи *колядки* — урочисті пісноспіви, у яких звеличували Христа. Їх, як і дітей, обдаровували, частували в господі. Особливо весело святкували Новий рік за старим стилем *(Новий рік, Святого Василя)*. Напередодні свята ворожили. Уранці по селу ходили діти — посівальники. Дозволялося *посівати* (осипати хату зерном) тільки хлопчикам. Вірили, якщо зранку до хати першим зайде гість чоловічої статі, то рік буде вдалим. Увечері (на *щадру*) ходили щедрувальники — дорослі-ряджені, співаючи *щедрівки*. Традиційними персонажами цього дійства були Коза, Циган, Лікар, Відьма, Дід.

На відміну від росіян, Масляну українці відзначали менш пишно. Випікання й поїдання млинців, катання на конях поширилися під впливом російської традиції.

У Вербну неділю сплячих будили, торкаючись вербовою гілкою, з побажаннями здоров'я, щастя, довголіття.

Напередодні Пасхи, у суботу, пекли калачі *(паску)*, фарбували яйця. У церкві освячували великодні частування. Уранці діти йшли *христосуватися*, прославляючи Христа у духовних урочистих пісноспівах та віршах *(славити Христа)*. Молодь влаштовувала гуляння з піснями, танцями, іграми, катанням на гойдалках.

На Трійцю помешкання всередині та ззовні прикрашали гілками дерев, підлогу вкривали травою, на вікна й стіл ставили букети квітів. На вулиці влаштовували гуляння.

У ніч на 7 липня — на *Івана Купала* — молодь виходила на берег річки, озера або ставка. Водили танок, співали купальських пісень, дівчата пускали на воду віночки. Завершуючи купальську ніч, розпалювали вогнища і стрибали через них.

Жнива розпочинали зажинками та частуванням на полі. З першого зерна випікали хліб і ним пригощалися. Завершували жнива обжинками. Останній сніп урочисто везли з поля. Якщо був хороший урожай, то в хаті накривали столи, запрошували сусідів, родичів.

Варто зазначити, що описані свята у різний час проживання українців у Башкирії відзначали неоднаково. У перші десятиріччя серед

українців превалювали традиції, привезені з Батьківщини, проте нові етномовні й етнокультурні умови не могли не вплинути на цю сферу: відбувалося проникнення у святкову обрядовість інонаціональних компонентів, скорочення, спрощення та переосмислення багатьох обрядів, контамінація певних обрядових дій.

Під тиском комуністичної ідеології багато свят зникло. У нинішній час народні свята відновлюють, проте в них закладено вже інший зміст. Вони дедалі більше набувають розважального характеру.

Тенденції етнокультурного розвитку українців Башкортостану. «Перебудова», гласність та чергова демократизація суспільства сприяли росту національної самосвідомості всіх народів Башкортостану, зокрема українців. Це позначилося на їх прагненні створити національні форми самоорганізації суспільного життя. 13 січня 1990 року було засновано Товариство прихильників української культури «Кобзар» (з 1992 року — Республіканський національно-культурний центр українців Башкортостану «Кобзар»). В основі діяльності центру «Кобзар» — ідеологія демократичного націоналізму: пріоритет загальнолюдських цінностей, рівність усіх народів, визнання національних почуттів кожної людини природними та священними.

Головна мета роботи центру — відродження, розвиток, пропаганда української мови й культури як у фольклорних, так і в професійних формах виявлення.

Завдяки ініціативі й активній безпосередній участі Товариства в республіці традиційно щороку проводять шевченківські дні («Шевченківський березень»), дитячо-юнацький фестиваль «Червона калина», фестиваль українського народного мистецтва «Ой радуйся, Земле!», на республіканському рівні відзначають релігійні свята, які, по суті, перетворилися на народні: *Різдво, Великдень, Івана Купала*. У республіці працює близько двадцяти самодіяльних колективів, п'ять із них мають звання «народний» — хор «Кобзар» (м. Уфа), ансамбль «Барвінок» (м. Стерлітамак), хор «Дніпро» (м. Мелеуз), колектив СБК (с. Казанка Альшеївського району), фольклорний ансамбль «Червона калина» (с. Санжарівка Чишминського району).

У музеях Уфи неодноразово організовували виставки українського декоративно-вжиткового мистецтва. Так, у 1990—1991 роках у Музеї інтернаціональної дружби відбулася виставка «І чужому научайтесь, і свого не цурайтесь!», у 1993 році — «І рушник вишиваний...», у 1992 у Художньому музеї ім. М. В. Нестерова було проведено виставку «Українська писанка», а в 1994 році в Музеї етнографії народів Башкортостану — «Думи мої, думи мої...». Виставку експонатів з фондів Київського музею українського образотворчого мистецтва «Український натюрморт» організовано в меморіальному будинку-музеї С. Т. Аксакова.

Постійні експозиції, присвячені українському побуту й культурі, відкрито в Національному музеї Республіки Башкортостан (м. Уфа), народному музеї етнографії подружжя Зирянових в Юматовому Уфимського району, краєзнавчому музеї с. Золотоношка Стерлітамакського району і музеї Аургазинського р-ну РБ. При Національній недільній українській школі ім. Т. Г. Шевченка і СШ № 9 Кіровського району м. Уфи діє єдиний у РФ музей сучасного українського образотворчого мистецтва. Також наявні українські етнографічні куточки в школах з українським етнокультурним компонентом.

У Башкирії через різні обставини ніколи не було українських шкіл. Вивчення рідної мови розпочато в 1993 році в школах с. Золотоношка Стерлітамацького району і с. Санжарівка Чишминського району. Нині в місцях компактного проживання українців у низці шкіл уведено предмет «Українська мова й література», а в Уфі діють три недільні українські школи. Середня школа № 9 Кіровського району з українським етнокомпонентом наказом Міністра освіти РБ отримала статус Республіканської української базової школи. Із 4115 учнів української національності, які навчаються

в школах республіки, 283 (6,9 %) вивчають рідну українську мову. У школах обладнано чотири кабінети української мови.

У жовтні 1994 року в Уфі вперше в східній діаспорі організовано Башкирську республіканську спілку професійних українських учителів, яка одночасно є відділом Всесвітньої спілки професійних українських учителів із центром у Лос-Анджелесі (США). Головне завдання Спілки — об'єднання зусиль професійних учителів-українців для створення національної української школи в діаспорі.

Успіхи в організації вивчення історії, мови та культури в школах Республіки отримали поширення і високу оцінку не лише в Башкортостані, але й в Україні, США, Канаді, Австралії та інших країнах. На базі освітніх закладів з українським етнокультурним компонентом проведено три Всеросійські навчальні семінари з проблем викладання предметів українознавчого циклу в школах Російської Федерації.

Уже є доброю традицією організація поїздок під час канікул учнів шкіл і студентів вузів, які вивчають українську мову, до України на відпочинок в Артек, Одеську та Львівську області; їх участь у різних міжнародних конкурсах «Наша земля — Україна» (Артек), Міжнародному конкурсі знавців української мови ім. П. Яцика.

З 1993 по 1995 рік в Уфі виходила щомісячна газета для українців Урало-Поволжя «Криниця». З березня 1994 року по травень 1997-го на хвилях республіканського радіо періодично звучала в ефірі українською мовою радіопрограма «Обрій».

У 1993 році в Уфі зареєстровано Науковий центр україністики, який опублікував низку книжок з історії, етнографії, фольклору, мови українців Башкортостану, а також про різноманітні зв'язки між Україною та Башкортостаном. І хоча в 1999 році його, на жаль, закрили, наукові дослідження з української тематики тривають. На сьогодні видано більше п'ятнадцяти найменувань наукових праць, монографій і збірників, регулярно проводяться наукові конференції з українознавчою тематикою.

У 1995 році почав роботу Союз українок Башкортостану «Берегиня», мета якого — активізація участі українок у підвищенні їхньої ролі в національно-культурному розвитку українців РБ, збереження народних традицій у вихованні гідних і високодуховних дітей, які знають і люблять свою культуру.

Проводиться робота над створенням дитячих і молодіжних українських організацій. 11 квітня 1998 року відбувся І з'їзд української молоді Республіки Башкортостан, на якому було прийнято рішення про створення Союзу української молоді РБ «Беркут». На жаль, 2002 року цей союз перестав функціонувати. Нині успішно працює Союз української молоді Башкортостану.

Новий імпульс збереженню й розвитку української мови й культури надало створення, згідно з указом Президента РБ, на базі с. Золотоношка українського історико-культурного центру, у складі якого працює сільський Будинок культури, єдина в РФ базова бібліотека, що обслуговує українське населення в РБ, сільський краєзнавчий музей. На базі Золотоніської школи створено навчально-виховний комплекс — школу-садочок. Діти вивчають українську мову з трьох років за двогодинною програмою. У початкових і старших класах рідну мову учні вивчають за двогодинною програмою, а в середніх — за тригодинною.

Своєрідним науковим, освітнім і культурним центром збереження, розвитку та пропаганди української мови й культури впродовж останніх років став Уфимський філіал Московського державного гуманітарного університету ім. М. О. Шолохова.

Сьогодні надзвичайно тісними є контакти українців Башкортостану з українцями як материкової України, так і діаспори. Центр «Кобзар» — колективний член об'єднання українців Росії (Москва), він також входить до Української всесвітньої координаційної ради (Київ), що є однією з найавторитетніших національних українських організацій не лише в Росії, але й у всій східній українській діаспорі. Про її діяльність знають як на території колишньо-

го СРСР, так і в далекому зарубіжжі (США, Канада, Австралія, Бразилія, Аргентина, Польща, Румунія та ін.).

Щирі партнерські відносини налагоджено також із башкирським національним центром «Дуслик» у Києві, а також із національними об'єднаннями, що працюють в Уфі. Центр «Кобзар» є співзасновником і членом Республіканського центру національних культур «Дружба».

[1] У XVII–XVIII ст. українських козаків називали «черкасами» або «черкаськими козаками».

СТРУКТУРНО-ОРГАНІЗУЮЧА СИМВОЛІЧНА ФУНКЦІЯ ЗАЛІЗА В КОСМОГОНІЧНИХ МІФАХ

Микола Тупчієнко **УДК 398.22–034.1**

У статті на основі вивчення міфологічних, фольклорних та лінгвістичних матеріалів розглянуто питання структурно-організуючої функції заліза в космогонічних міфах.

Ключові слова: залізо, міф, світогляд, Всесвіт.

Based on the study of the mythological, folklorical and linguistical sources, there is a consideration of iron's stucture-organizing function in the myths of cosmogony.

Keywords: iron, myth, worldview, Universe.

Культура, в тому числі й народна, є складною, ієрархічно впорядкованою структурою, кожний компонент якої не тільки взаємодіє з іншими, але й комплементарно доповнює їх. Тому будь-яка культурна інновація, зокрема й поява в житті народу заліза, обов'язково передбачає включення її в уже існуючу систему цінностей у відповідній культурній моделі. Найповнішим утіленням такої моделі в традиційних культурах, до яких належить і народна, є космогонічні міфи, що знайшли своє відображення у фольклорі.

Метою нашого дослідження є виявити зміст символічної функції заліза та виробів з нього у фольклорних текстах космогонічного характеру, що має допомогти усвідомити не лише прагматичну цінність металу в народній культурі, але й виявити його вплив на світоглядні аспекти життя народу. Актуальність окресленої теми полягає, з одного боку, у зростаючому інтересі серед вітчизняних етнологів (О. Боряк, О. Босого, Ю. Пошивайла) до духовних аспектів народної культури, в тому числі й до міфоритуальної складової народних ремесел, а з другого, — у потребі усвідомити необхідність і закономірність креативної складової в міжкультурних діалогах та запозиченнях не тільки минулого, але й сьогодення, що обумовлено сучасними викликами-загрозами для етнічних культур інформаційною глобалізацією.

Матеріали нашої статті базуються на вивченні писемних пам'яток, міфів, епосу та фольклору цілого ряду народів (слов'ян, фіно-угорців, германців, греків, хетів, кавказьких народів), предки яких у минулому взаємодіяли між собою протягом тривало часу, але центральне місце в дослідженні посідає епос і фольклор народів Східної Європи (українців, білорусів, росіян).

З погляду методології ця розвідка є спробою комплексного осягнення означеної в заголовку проблеми із залученням, окрім суто історичних, ще й методів семіотики та порівняльної лінгвістики.

З окресленої теми зібрано колосальний матеріал українськими та російськими істориками й фольклористами XIX — початку XX ст., серед яких перш за все варто назвати П. Чубинського, О. Потебню, Г. Булашова, М. Дикарєва, О. Афанасьєва, Ф. Буслаєва та ін. Дехто з них (О. Потебня, М. Дикарєв, О. Афанасьєв, Ф. Буслаєв) уперше здійснили спробу використати лінгвістичні методи для вирішення проблеми розкриття змісту символічних явищ народної духовної культури, у тому числі й символіки залізних виробів в обрядах. У 20–30-х роках XX ст. К. Грушевська дослідила психологічний механізм продукуючих магічних ритуалів і відмітила, що залізу і речам з нього загалом притаманні захисні властивості, незалежно від їх функціонального призначення [16, с. 39], тоді як Є. Кагаров розробив класифікацію охоронних ритуальних актів, відповідно до ступеня їх активності в протидії злим силам, і частково також звернув увагу на символічні функції обрядової атрибутики. Напри-

кінці XX ст. російський етнолог Ф. Болонєв у статті «О некоторых архаических элементах в заговорах русского населения Сибири» розглянув символіку заліза в контексті вивчення системи архаїчних образів текстів замовлянь, зосередивши особливу увагу на образі «тына железного». Дослідник справедливо вважав, що останній виник унаслідок значних ідеологічних і соціально-економічних змін у житті слов'ян, спричинених освоєнням технології металообробки ще в період раннього залізного віку. Відповідно опанування технології залізних знарядь, на його думку, дало новий імпульс свідомості, посилило віру в можливість людського вторгнення у світ і природу та переробки його відповідно до потреб суспільства, а отже, образи «железного тыну», «железного мужа» та подібні символізують надійність і міцність. Окрім того, автор зауважив, що в зазначеній якості залізу передував образ «каменной стены» як більш архаїчний, породжений ще кам'яною добою [6, с. 66–77]. Таким чином, Ф. Болонєв поділяє традиційно матеріалістичний погляд про обумовленість виникнення символіки заліза в замовляннях історичною ситуацією. Водночас він не розглянув детально варіативність символічних значень заліза та залізних виробів у замовляннях.

Російський лінгвіст М. Маковський у своєму «Сравнительном словаре мифологической символики в индоевропейских языках» наводить дев'ять міфологічних значень металу в індоєвропейських мовах, п'ять з яких мають пряме відношення до космогонії, — це «класти», «покривати»; «плавити», «пекти»; «ударяти», «чарувати»; «небесні сили»; «дім», «Всесвіт». Однак дослідник окремо на символіці заліза увагу не акцентує [23, с. 228]. Тому розглянемо детальніше символіку заліза-сталі, спираючись на дані мовознавства, міфології та фольклористики слов'янських народів. Зазначимо, що сучасний стан розроблення теми вимагає комплексного опрацювання символіки заліза в космогонічних уявленнях східнослов'янських народів, що й пропонуємо далі.

Дослідження В. Топорова показали, що в міфопоетичній традиції загалом присутнє певне ототожнення світу з конкретними об'єктами природи, культури, соціальними інститутами або ж частинами цих об'єктів, що обумовлено нездатністю архаїчної міфологічної свідомості до абстрагувань. Серед міфологічних уявлень про будову Всесвіту переважають образи світового дерева, двору, споруди (палацу, церкви, будинку), щита тощо [33, с. 398–406]. Зокрема, слов'янський фольклор зберіг уявлення про одну з таких архаїчних слов'янських моделей — будову Космосу як двору і житла, що безпосередньо стосується обраної нами проблематики. Так, у давньоруській билині про Чурилу Пленковича, яка належить до билин київського циклу про богатирів, дім Чурили описується як космічна споруда:

«Двор у него на семи верстах,
Около двора железный тын,
На всякой тычинке по маковке,
А и есть по жемчужине»
[12, с. 360, 387].

Скажімо, український етнограф М. Дикарєв вважає, що залізний тин в описі двору символізує небо і наводить до прикладу російську пісню, в якій «господинов двор» представлено як світобудову:

«Господинов двор на семи верстах,
На семи верстах на семи столбах,
(Что) вокруг двора тын серебряный.
На всякой тычинке по жемчужинке,
Во этом тыну да три терема,
Во этом тыну златоверхие,
В первом терему светел месяц,
Во втором терему красно солнышко,
В третьем тереме часты звёздочки.
Светел месяц — то хозяин в дому
Красно солнышко — то хозяюшка,
Часты звёзды — малы деточки».

Яскравий образ космогонічної ролі залізного тину наявний також у російських весільних оберегах, де він моделює як вертикальні, так і горизонтальні виміри Всесвіту: «...ставит царь морской железные тыны от земли до неба, от неба до земли» або «...и ставит святой Его-

рий, железной тын от востока до заката и от лета до севера, от каменной горы до небесной высоты, до Господня престола; от престола до каменной горы; от каменной горы до железной подошвы, до трех китов, а толщина по три сажени печатных», а також «...поставьте железный тын в небесную вышину и в морскую глубину» [41, с. 72, 75, 82]. У наведених прикладах чітко простежується організуюча роль залізного тину, який окреслює просторові межі Всесвіту, а отже, і всі його крайні координати, як-от небо і земля, що мисляться залізними. В одному з російських замовлянь, яке проголошували під час проводів нареченої, описується процес творення залізного Всесвіту, покликаного вберегти наречену від злого помислу: «Огражу вокруг меня (имярек) и дружины моей с ослятами тын железный, почву укладну, небо булатно...» [41, с. 69].

Подібні до російських уявлення про символічне ототожнення селянської хати, оточеної залізним тином — небом, — з Космосом збереглися також в українських різдвяних колядках:

«Ой позволь нам, пан хазяїн,
Та й колядочку сказать.
Навкруги твого двора
Та й залізнії тина.
Посеред твого двора
Стоїть стовп золотий.
А на тім, на стовпі
Сидить птиця — орел».

На думку М. Поповича, обгородження двору «залізними тинами» гарантує захист від злої сили дикого (некультурного), неосвоєного світу. У колядці двір організований уявною вертикаллю «золотого стовпа», а не дерева, оскільки стовп — це культурний еквівалент дерева, тоді як двір — це світ культури, а не натури [29, с. 36].

У цьому контексті «залізний тин» окреслює контури не просто Всесвіту, а Всесвіту культурного, що й підкреслює організуюча роль саме ковальського виробу, який вийшов з рук майстра — Божественного Деміурга.

Найдавніші письмові витоки уявлень про залізне небо зафіксовані в хетських текстах, що описують ритуали, пов'язані з анатолійсько-хаттською традицією [3, с. 127]. У давньохетському царському ритуалі очільник ритуалу тримав чашу із залізним небом [44, с. 18], а в пізньохетському серед начиння столяра згадується небо і земля із заліза. До того ж у ритуальному тексті йдеться про залізні стовпи, що підтримують небо і завдяки яким небо тримається над землею [3, с. 112] подібно до того, як розділяють (підтримують) небо й землю залізний тин та золотий стовп у східнослов'янському фольклорі. Крім того, сюжет про залізні стовпи, що стоять на краю землі і підпирають небо, досить поширений в українській казковій традиції.

Власне, як організатор меж Всесвіту фольклорний залізний тин дублює аналогічний символічний зміст крові й зірок у ролі частини неба. Таким чином, досить чітко простежується механізм формування цього значення заліза завдяки перенесенню на нього відповідного значення із семантичних полів двох, здавалося б, різних елементів Всесвіту. Однак транспонування на залізо символічного значення крові у якості маркера верхньої межі відбувалося через посередництво іншого природного матеріалу — руди, що виявляла семантичну близькість із кров'ю і водночас була найпоширенішою формою перебування заліза в природі. Символічний зв'язок між кров'ю і залізним тином як організатором космічного простору втілений у фінській «Калевалі», у дев'ятій руні, що оповідає про зупинення крові з рани Вяйнемейнена після того, як він розповів Богу історію походження заліза:

«Как стена, ты стань недвижно,
Как забор, ты стой спокойно,
Стой, как меч, упавший в море…
Как стоит на поле глыба,
Как скала средь водопада»

(Калевала. Руна IX).

Перенесення ж відповідного значення на залізо із зірок відбувалося через посередни-

цтво їх дериватів — залізних метеоритів — ще одного природного стану заліза.

Зрештою, окресленість периметра міфічного Всесвіту залізною замкнутою лінією привело до його моделювання у фольклорі східнослов'янських народів у вигляді інших об'єктів культури, які могли виготовляти із застосуванням заліза, — будівлі (хати, храму, церкви), щита, дверей, ланцюга, замка, наділених залізною або, ширше, металевою природою. Так, в українській казці «Іван мужичий син» наявне символічне представлення Всесвіту як залізної селянської хати [36, с. 94], а в російському весільному замовлянні магічний дім набуває масштабів космічної металевої споруди: «железный тын от земли до неба, крыша медна, пол чугунный». Подібний залізний терем згадується й у російському «Заговоре полюбовного молодца на любовь красной девицы» [41, с. 14, 86].

Образ металевої споруди — мідної башти, в якій, як і в українській казці, має бути засмажений герой, — наявний також в адигському фольклорі [32, с. 184], генетично спорідненому з малоазійською традицією. Проте вже в хетських текстах зафіксовано вислів «E habalki» («дім заліза» або «залізний дім»), який не має однозначного трактування [18, с. 95], що дозволило грузинському мовознавцю Г. Гіоргідзе висунути припущення про позначення цим поняттям кузні — місця, де обробляють залізо [14, с. 251]. У кожному разі в хетських текстах уже присутній прямий зв'язок між залізом і будинком (спорудою). Образ металевого будинку, конструкція якого містить залізні частини, відомий також і грецькій міфологічній традиції. В «Одісеї» опис палат царя Алкіноя дещо нагадує міфічний металевий терем-всесвіт билинного Чурила:

«Всё лучезарно, как на небе светлое солнце иль месяц,

Было в палатах любезного Зевса царя Алкиноя;

Медные стены во внутренность шли от порога и были

сверху увенчаны карнизом лазоревой стали;

Вход затворён был дверями, литыми из чистого злата;

Притолки их из серебра утверждались на медном пороге;

Также и князь их серебряный был, а кольцо золотое»

(Гомер «Одиссея». Песнь седьмая).

Значна подібність, якщо не тотожність, притаманна міфологічним образам металевої споруди-всесвіту у фольклорній і міфологічній традиції народів, які мають спільний (малоазійський) центр запозичення назви заліза або ж пов'язані з ним культурно-генетично.

Ще в одному російському оберегові Всесвіт має вигляд гори, на якій герой просить загородити «железным и медным небом, затворяйте тремя дверями железными, залажайте тремя цепями железными, замыкайте меня тремя замками железными!» [42, с. 81]. Завдяки механізму міфологічного мислення найменування цілого за частиною, якою могли бути завіси, окуття, клямка, замок, ланцюг абощо в будові дверей, самі дерев'яні двері в народній уяві перетворюються на космічні залізні.

Подібно до хати, терему та дверей, щит, який також має металеві частини (умбон, окуття), у фольклорі набуває космічних масштабів. До того ж він дублює функцію залізного тину — окреслення безпечного та впорядкованого простору. Схожу картину бачимо в одному з російських весільних оберегів, який супроводжує звернення до Господа з проханням поставити «круг нас, рабов твоих, своё хранение силою и действием святым Твоего Духа, аки тын железен от неба до земли, а от земли до неба на все четыре стороны; огради, Господи, круг нас, рабов твоих, пламенем огненным, аки щитом от неба до земли, а от земли до неба на все четыре стороны» [41, с. 83].

Водночас космічних масштабів у замовляннях набувають і цільні залізні вироби народної побутової культури, зокрема такі, як ланцюг, замок і ключ, що асоціюються з верхньою (небом) і нижньою межами міфологічного Всесвіту (морем і землею). Так, ключ співвідноситься переважно з небом і «синім морем» або

«океан-морем», тобто маркує як нижню, так і верхню межу, що пов'язані зі стихією води, тоді як замок символічно зіставляється з «морскою глубиною», «пучиной», а також «океан-морем» і землею, тобто уособлює лише нижню часину Всесвіту. Так, скажімо, виглядає кінцева частина «Молитви от злого человека»: «Небо — ключ, земля — замок, тому ключу наружному. Так тын, над аминями аминь. Аминь» [42, с. 20, 32, 33, 91].

У наведених прикладах ковальські вироби подібно до щита дублюють той-таки космічний залізний тин, тому простежується символічний зв'язок між цими виробами та міфічним залізним небом, що охоплює Всесвіт і його частини.

Порівняльний аналіз індоєвропейських мов показав, що аналогічні ототожнення мають не тільки метафоричний характер, але й пряму етимологічну близькість назв заліза та неба: латинське *ferrum* — «залізо», давньо-індійське *dharata* — «дім»; давньо-індійське *loka* — «Всесвіт», а давньо-індійське *loha* — «залізо» [23, с. 217—219]. Лінгвістичний аналіз грецьких назв металів, як вважає Р. Шмідт, показує, що лінгвістично або ж образно вони також пов'язані з небом і його дериватами. У грецькій мові поширеними були такі епітети, як χαλαεος, σιδγρεος — «мідне, залізне небо», а грецьке ουρ-αυ-ος, тобто «небо», етимологічно близьке до терміна χαλ-κ-ος, який означає «мідь» і первинне залізо, тоді як *kur* у вірменській — це «кувати» [39, с. 15].

Символічні та мовні аналогії між залізом і небом у міфологічній традиції Середземномор'я можуть бути результатом тривалого використання в одних і тих самих обрядах як метеоритного (небесного), так і рудного заліза, що зрештою спричинило мутаційний стрибок у ціннісному сприйнятті останнього завдяки ототожненню нового металу з метеоритним залізом, відомим у мовах Давнього Сходу як «метал неба» [18, с. 146].

Таким чином, разом з назвою нового металу в протослов'янську мовну діалектну групу могли проникнути й уявлення про його неземне (небесне) походження. Цей процес прийняття концепції небесного походження заліза полегшували міфологічні універсалії, згідно з якими всі першоречі приходять з потойбічного світу, візуальним кордоном якого є небо. Свого часу ще М. Марр, наголошуючи на значенні для словотворчості господарчого використання предметів культури, відзначав, що поряд з утилітарним використанням, а також нерозривно з ним, відбувається космічне сприйняття кожного предмета на ранніх стадіях розвитку людини, визнання в ньому магічної сили духа-покровителя і т. п., що обумовлювалося особливостями світоглядного сприйняття дійсності людиною традиційної культури.

Таке уявлення про небесне походження заліза зафіксоване у фінській «Калевалі», де з грудей трьох небесних дів у вигляді молока стікає залізо:

«И из черных этих капель
Вышло мягкое железо;
Где же белые упали —
Сталь упругая явилась,
А из красных капель вышло
Лишь некрепкое железо»

(Калевала. Руна IX).

Наявність у фінській мові назв заліза (*karti*, *kort*, *kort*), які походять від іранського *kord* «залізний ніж» [40, с. 47], але споріднені зі слов'янським *корч* «кузня», «криця» та словацьким *krt* «вогонь», що походять від іранського *qur*, *kurd* «коваль», робить правомірним припущення про запозичення предками слов'ян і фінів також і комплексу ідей, пов'язаних з небесним походженням заліза з якогось одного центру через посередництво давніх іраномовних народів. Найімовірніше, це відбувалося через кіммерійців, скіфів і сарматів упродовж усього раннього залізного віку, але сам термін залізо предки слов'ян запозичили з хатті значно пізніше. Таким центром-«постачальником» ідей, як і раніше, залишався східний район Малої Азії та Кавказу, населений нащадками хатті та хетів. Своєю історичною долею з цим центром були тісно пов'язані вже згадані іраномовні народи Східної Європи [4, с. 8—16].

Символічне ідентифікування Всесвіту або ж його крайніх меж — землі і неба, небесних світил — із залізом наштовхує на думку про тотожність процесу добування заліза і його ковальської обробки з творення самого Всесвіту. У розпорядженні дослідників немає хаттохетських текстів, у яких би описувався ритуал виготовлення неба й землі ковалями, але оскільки, як зазначалося вище, у низці ритуалів служителі культу використовували і небо, й землю, виготовлені з металів, зокрема й заліза, то це дозволяє вважати, що вони могли бути виробами божественних ковалів [3, с. 121]. Опосередкованим доказом цього можуть слугувати давньогрецькі релігійно-міфологічні тексти, адже грецька назва заліза генетично пов'язана з хатською, а грецький бог-коваль Гефест, за визначенням багатьох дослідників, має малоазійське походження [22, с. 89–99]. В орфічних гімнах греків Гефест, бог-коваль — це Деміург, який виковує і небо, і Всесвіт у вигляді щита Ахіла [2, с. 177–268].

У східно-слов'янському пантеоні язичницьких богів також є небесний коваль — Сварог, який в Іпатіївському літопису прямо співвіднесений з грецьким богом-деміургом Гефестом [5]. Інші джерела порівнюють його із солярним грецьким богом Геліосом [37, с. 569], тобто символічно зближують самого бога-коваля з одним з дериватів неба — сонцем. Власне, сюжет грецької міфології про виникнення світу у вигляді щита перегукується з космічними масштабами щита в російських замовляннях, особливо зважаючи на те, що останній наділений вогненною природою, а також міг мати солярну символіку, при тому що не тільки сонячний бог у слов'янській міфології ототожнений з богом-деміургом, але й саме сонце є поширеним символом Всесвіту [38, с. 87–89; 35, с. 43, 44].

Найдавніші українські колядки донесли до нас міфологічні космогонічні уявлення про виникнення небесних дериватів — сонця, місяця й зірок — з металевих каменів, тобто золотого, срібного й мідного, добутих птахами — деміургами з первісного океану. До того ж в Україні існувало повір'я, що в місяці є два коваля, які розбивають його і кують з нього зірки [43, с. 209]. Так само у фінському епосі, «Калевалі», божественний коваль Вайнемейнен кує небо:

«Ведь он выковал уж небо
Крышу воздуха сковал он»
(Калевала. Руна VII).

Наявність у грузинському культурному середовищі таких висловів, як «небо оббилося зірками» чи «небо обкувалося зірками» [26], засвідчує існування аналогічних уявлень і у кавказькому регіоні. Міфологічні уявлення про металеву природу неба з появою необхідних технологій неодмінно породжували відповідні зміни і в області матеріальної культури. Ідеться про матеріальне оформлення синкретичного образу «небо-метал» конструкцією металевих (у тому числі й залізних) перекриттів або ж лише декоруванням металом перекриттів культових споруд, палаців, а пізніше й звичайних будинків, що є міфологічними моделями Всесвіту. У грецькій міфології дах храму, будинку мислиться як небесне склепіння, свідченням чого є мідний зірковий чертог Гефеста на небі, подібно до плечей Атланта, які підтримують небо, описуються як мідні чи залізні [39, с. 16; 15, XVIII, 369].

Практика прикрашати металевими дериватами неба стелю гробниць і храмів також походить із Середземномор'я доби бронзи (кін. III – кін. II тис. до н. е.), оскільки так оздоблювали відповідні культові споруди Давнього Єгипту та Міккен. Разом із християнством та його храмами ця близькосхідно-середземноморська традиція в X ст. проникла й на терени Київської Русі, де спочатку церковні куполи перекривали міддю, свинцем, золотили, і лише пізніше (XVI–XVII ст.) з'явилися залізні перекриття. Цікаво, що й у наш час найпопулярнішими серед українського населення кольорами, у які фарбують металеві дахи хат і навіть храмів, залишаються зелений та червоний — відтінки окису міді та заліза, і значно рідше блакитний — колір неба.

Уже на світанку металовиробництва в Східній Європі з'явилися міфологічні уявлення про

небесне походження цілого ряду металевих предметів побуту, знарядь, зброї. Це, зокрема, золоті плуг, сокира та чаша, що їх згадує Геродот в оповіді про вибір Колаксая царем Скіфії [13, с. 181–183]. Ще М. Марр, аналізуючи міфологічний образ скіфського золотого плуга, що упав з неба, показав тісний семантичний зв'язок слова «плуг» із «небом» і «залізом» [24, с. 352]. Як вважає Р. Шмідт, такий зв'язок плуга з небом встановлюється не тільки тому, що він золотий (а золото споріднене з небом через символіку сонця), але й сам термін «плуг» походить від неба й назви іншого металу — заліза. Окрім того, греки іменем плуга нарекли сузір'я Оріона, а його ручками, Чепігами, українці називають зоряне скупчення Гіад — основну частину сузір'я Тельця, який очолює зодіак — одну з моделей Всесвіту. За міфологічним принципом ототожнення pars pro toto, і сам зодіак співвідноситься з чепігами або плугом. Оскільки зодіак у міфопоетичній свідомості стародавніх народові є не тільки географічним, але й сакрально-міфологічним простором, то «заповненість» міфологічного простору власними іменами (на зразок Чепіги. — *авт.*) надає його внутрішнім об'єктам кінцевого, обчислюваного характеру, а йому самому — ознак відмежованості. У цьому розумінні міфологічний простір завжди невеликий і замкнений, хоча в самому міфі мова може йти про масштаби космічні. Тому в межах міфологічного сприйняття світу людиною традиційного суспільства стає нормою символічне осмислення Всесвіту на рівні конкретних предметів культури, виготовлених самою людиною. При цьому варто відзначити, що ототожнення такого міфологічного простору з об'єктом, назву якого він має, відбувається на рівні самих об'єктів, а не лише на рівні назви, у чому ми пересвідчилися на прикладах тину, будови, щита, замка та ключа. Таким чином, зоряне скупчення Гіад і сам зодіак не лише називається Чепігами, Плугом, але й ототожнюється з ними. У такий спосіб і сам великий Всесвіт моделюється у вигляді плуга.

Водночас зірки слугували джерелом метеоритного, небесного, заліза, з яким символічно співвідносилося й рудне залізо, тому й земне втілення небесного плуга виготовляли із застосуванням найдоступнішого для скіфів металу, яким у середині І тис. до н. е. було залізо.

За даними археологічних досліджень, саме в лісостепових скіфів уже в середині — другій половині І тис. до н. е. на території Середнього Придніпров'я з'явилися перші залізні ріжучі елементи дерев'яного у своїй основі плуга-чересла [4, с. 128]. Появу залізних чересел у конструкції дерев'яного плуга могли спричинити не тільки виробничі й технологічні фактори (достатня поширеність заліза, опанування технологій його обробки, необхідність освоєння важких ґрунтів), але й міфологічні, а саме міф про небесне металеве походження плуга. Отже, міфологічне пояснення у скіфів небесного походження металевого плуга могло бути пов'язане з середземноморською ідеєю металевості чи, радше, залізності неба, зірок і самого Всесвіту. Опосередковано це підтверджує космічний плуг абхазького нарта Сасрикви, що символічно зіставляється з метеоритом.

Прикладом скіфського сюжету про космічний золотий плуг, який слугує продуктом праці божественного коваля, може бути оповідь у фінському епосі про виготовлення Ільмарининим поряд з іншими виробами, плуга з трьох металів — золота, срібла та міді. Проте цей плуг уже десакралізується, оскільки наділений негативними властивостями:

«С виду был тот плуг прекрасен,
Но имел дурное свойство:
Он пахал поля чужие,
Бороздил соседний выгон»

(Калевала. Руна Х).

Уявлення про падаючий з неба метал є дуже поширеним серед народів світу. Африканські племена еве та бобо вважають, що з неба падає залізо-метал або що всі залізні знаряддя мають небесне походження. Таке бачення зазвичай відносять до архетипних. Однак не можна відкидати й той факт, що в африканських племен залізо з'явилося значно пізніше, ніж у єгиптян,

які належали до близькосхідного кола культур стародавнього світу і які вже в III тис. до н. е. використовували залізні вироби.

Зближення металу з небом у традиційних культурах також відбувалося по лінії дериватів останнього — його світил та стихій, що знайшло своє відображення в порівнянні з небесними світилами залізних виробів, у декоруванні виробів астральними символами. Подібні уявлення були характерними для народів середземноморського культурного регіону протягом доби бронзи — раннього залізного періоду. Уже серед перших виробів з рудного заліза, виявлених у Трої (2,6—2,4 тис. рр. до н. е.), була підвіска-диск у формі півмісяця, а в хетських текстах II тис. до н. е. персонаж пантеону є частиною композиції, що включає не тільки образ божества, але й пов'язані з ним елементи космології: «Прикрашають (священну) гору Хилала-ципа (у вигляді) бойової палиці з серпом місяця (і) сонячним диском; / на ній встановлюють статуетку мужчини із заліза, що стоїть, розміром в 1 п'ядь» [3, с. 123]. Якщо врахувати, що на території Трої (III тис. до н. е.) було знайдено булаву з метеоритного заліза, а згадана в ритуальному тексті булава моделює священну Світову гору із залізним божеством на вершині, то можна припустити, що й сама булава із зображеними на ній світилами була залізною, тим більше, що в інших текстах згадуються залізні булави [14, с. 240].

Як відзначає Р. Шмідт, «зіставлення світил, планет з металами особливо велике розповсюдження отримало у пізній еліністичній містиці, яка значною мірою користувалася давніми уявленнями: метали присвячуються певним світилам, ворота небесних сфер мисляться зробленими із різних металів, а у греків зірки — розпечене залізо» [39, с. 9, 16]. Крім того, дослідниця вважала, що егейська ритуальна дволезова сокира-лабрис також була пов'язана з небом, принаймні на це вказує зображення подвійної сокири на небі на мікенському золотому кільці [39, с. 18]. Декорування зброї астральними світилами відоме у кельтів, зокрема на кельтських мечах трапляються витиснені золотом зображення сонця і місяця. А в культурі північно-східних сусідів слов'ян, фіно-угрів, збереглися міфологічні уявлення про меч як один із замінників світового стовпа чи світового дерева. У «Калевалі» меч деміурга Вяйнемейнена в одному випадку має «на своєму кінці місяць, сонця блиск на руків'ятці», а в іншому — «місяць сяє на кінці, світить сонце посередині, блищать зорі в руків'ятці» [27, с. 83]. Водночас в українських обрядових піснях, зібраних В. Гнатюком, бачимо порівняння меча з місяцем і стріл з «дробним дощиком» [28, с. 37].

Декорування дериватами неба залізних виробів було поширеним серед східнослов'янських народів і в етнографічний період. Дослідниця українського ковальства XIX — початку XX ст. С. Боньковська відзначає, що «зірочки» є одним з тих орнаментальних мотивів, які широко використовувало в різних видах народної металообробки гірське населення Карпат. Солярна, місячна та астральна символіка прикрашає також церковні хрести, виконані українськими народними майстрами. І хоча самі хрести пов'язані з символікою конкретної релігії — християнством, — їх декорування, як і декорування інших ковальських виробів, здійснювалося під впливом місцевих народних традицій [7, с. 56, 59]. Солярна символіка присутня й у таких виробах, як флюгери, що прикрашали дахи не тільки міських, але й сільських осель в Україні та Білорусі в XVI—XIX ст. С. Боньковська зауважує, що сонце було найулюбленішим мотивом народного ковальства [7, с. 65]. І попри те, що традиція виготовлення флюгерів прийшла з різних міст Польщі, Німеччини та Італії, їх образне наповнення, як і у випадку з церковними хрестами, сформувалося під впливом місцевої традиції, в основі якої лежало міфологічне й символічне ототожнення даху споруди (храму, будинку) з небом.

Зв'язок між небесними світилами — сонцем та місяцем — простежується і в обрядовому використанні східнослов'янськими народами залізних виробів. Так, у Куп'янському повіті,

аби захистити дитину від згубного впливу місячного світла, що падає на неї в люльці, використовували ніж, який потрібно було кинути на підлогу під колиску, а з метою лікування від курячої сліпоти необхідно було під час сходу сонця дивитися на нього через вушко освяченої голки [19, с. 37, 42]. У цьому випадку застосування проти згубного впливу випромінювання небесних світил залізних ножа та голки обумовлене принципом симпатичної магії — подібне захищає (лікує) подібне, тобто і сонце, і місяць символічно пов'язані із залізом.

На думку Р. Шмідт, образ металевого неба міг набути поширення на основі землеробського господарства, коли небо в житті селян почало відігравати значну роль, бо від нього, а також від сонця та дощу залежить їхній добробут. Водночас, як показують етнографічні дослідження, не завжди на ґрунті землеробського господарства повинен виникнути образ металевого неба. Воно може мати образ гарбуза, як у північноамериканських індіанців племені кора, або в африканського племені юруба. Разом з тим уявлення про металеве небо, як вважає Р. Шмідт, може бути вторинним щодо уявлень про кам'яну природу неба, які виникнули, очевидно, в кам'яну добу, задовго до початку доби металу. У шумерській мові слово *na* та у санскриті *acman* означають і «камінь», і «небо». У новогрецькій мові назва громових стріл αστροπελακια вказує на їх небесне, буквально, зіркове походження. У південних слов'ян «громові стріли» називаються небесними. Семантичний ряд «метал» — «камінь» — «небо», точніше його дериват, «сонце», — міститься в грецькому терміні ηλεκτρον «електр», «бурштин» та ηλεκτωρ «сонце» [39, с. 18]. Фінська «Калевала» має сюжет, в якому і місяць, і сонце походять від скелі [27, с. 109]. Як показали дослідження Франк-Кам'янецького, поняття про кам'яне небо було характерним для багатьох народів Стародавнього Світу.

Можливо, ототожнення заліза й метеорита в уявленнях давніх слов'ян знайшло своє відображення в етимологічній близькості російських слів «железо» і «желвак» — камінь [34, с. 178], при тому, що семантичний ряд останнього має такі значення, як камінь, лід, метал (твердий і блискучий, як лід), платити [1, с. 88]. Метеоритний «желвак», що є частиною неба, найбільше сакралізованої частини космосу, і який походить від нього, наділений такою самою сакральністю, що і сам космос, тому небо і метал символічно рівнозначні, а небо також стає металевим.

Таким чином, розвиток семантики заліза як структурного компонента Всесвіту, його верхньої частини — неба, що організовує простір Космосу, — міг розвинутися шляхом ототожнення його з метеоритами, а останніх, — з громовими стрілами, каменями, що ніби походять з неба.

1. *Андреев Н. Д.* Ранне-индоевропейский праязык. – Ленинград, 1986. – 328 с.

2. Античные гимны / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – М., 1988. – 362 с.

3. *Ардзимба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. – М., 1988. – С. 263–306.

4. Археология УССР: в 3 т. / Под. ред. И. И. Артеменко, В. Д. Барана, В. М. Зубаря. – К., 1986. – Т. 2. – С. 592.

5. *Афанасьев А. Ф.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. – М., 1994. – Т. 2. – 788 с. – С. 1–120.

6. *Болонев Ф. Ф.* О некоторых архаических элементах в заговорах русского населения Сибири // Русское устное народное творчество. – М., 1983. – С. 66–77.

7. *Боньковська С. М.* Ковальство на Україні (XIX – поч. XX ст.). – К., 1991. – 111 с.

8. *Боряк О. О.* Ткацтво в обрядах та віруваннях українців. – К., 1997. – 191 с.

9. *Босий О. Г.* Традиційні символи у магічних ритуалах Українців. – Кіровоград, 1999. – 145 с.

10. *Булашов Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. – К., 1992. – 415 с.

11. *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства // Русская народная поэзия. – С.Пб., 1861. – Т. 1. – С. 87–124.

12. Былины / Сост., авт. предисл. и вводн. текста В. И. Калугин. – М., 1986. – 614 с. – С. 36, 387.

13. *Геродот*. Історії в дев'яти книгах. – К., 1993. – 576 с.

14. *Гиоргадзе Г. Г.* Производство и применение железа в Центральной Анатолии по данным хетских клинописных текстов // Древний Восток: Этнокультурные связи. – М., 1988. – 341 с.

15. *Гомер*. Илиада. Одиссея. – М., 1967. – 766 с.

16. *Грушевська К.* З примітивного господарства. Кілька зауважень про засоби жіночої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство. – 1927. – № 1–3. – С. 9–44.

17. *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту // Матеріали україно-руської етнології. – Л., 1905. – Т. 6. – С. 113–204.

18. *Иванов В. В.* История славянских и балканских названий металлов. – М., 1983. – 227 с. – С. 107–144.

19. *Іванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 1. – С. 22–81.

20. *Кагаров Е. Г.* Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Изв. ОАИЭ. – 1929. – Т. XXXIV. – Вып. 3 / 4. – С. 191–221.

21. Калевала / Перев. с фин. Л. Бельского. – М., 1977. – 574 с. – С. 105.

22. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в историческом развитии. – М., 1957. – 620 с.

23. *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М., 1996. – 415 с.

24. *Марр Н. Я.* Скифский язык // Избранные работы. – М.; Ленинград, 1935. – Т. 5. – С. 352.

25. *Марр Н. Я.* Яфетическая теория. – Баку, 1928.

26. *Марр Н. Я.* Яфетические элементы в языках Армении. – Издание Академии наук, 1911.

27. *Мишин А. И.* Путешествие в «Калевалу». – Петрозаводск: Карелия, 1988. – 166 с.

28. *Москаленко М.* Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – К., 1988. – 295 с.

29. *Попович М.* Нарис історії культури України. – К., 1999. – 729 с.

30. *Потебня А. А.* Слово и миф. – М., 1989. – 622 с.

31. *Пошивайло І. В.* Міфо-ритуальні аспекти гончарства як полісемантичної знакової системи / Автореф. дис. на здобуття ступеня канд. істор. наук. – К., 1998. – 17 с.

32. Сказки адыгских народов / Сост., вступ. ст. и примеч. А. И. Алиевой. – М., 1978. – 406 с.

33. *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. – М., 1991 – Т. 1. – С. 398–406.

34. *Трубачёв О. Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. – М., 1966. – 450 с.

35. *Тупчієнко М. П.* Залізо і бог-коваль у світогляді давніх слов'ян та українців: До питання про формування уявлень // Матеріали IV Міжнар. археолог. конф. студентів й молодих вчених. Київ, Україна, 14–16 травня 1996 р. – К., 1996. – С. 43, 44.

36. Українські народні казки. – К., 1990. – 271 с.

37. *Фассмер М. М.* Этимологический словарь русского языка: в 3 т. – М., 1977–1979. – Т. III. – 569 с.

38. *Чмыхов Н. А., Тупчиенко Н. П.* Представления об универсальном «законе» у населения Скифии // Киммерийцы и скифы: Тезисы докладов Всесоюзного семинара, посвященного памяти А. И. Тереножкина. – Кировоград, 1987. – Ч. II. – С. 87–89.

39. *Шмидт Р. В.* Металлическое производство в мифе и религии античной Греции // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – 1931. – Т. IX. – Вып. 8–10. – С. 1–83.

40. *Шрадер О.* Сравнительное языкознание и первобытная история. – С.Пб., 1886.

41. 777 заговоров и заклинаний русского народа: в 2 кн. / Сост. А. Александров. – М., 1998. – Кн. 1. – 281 с.

42. 777 заговоров и заклинаний русского народа: в 2 кн. / Сост. А. Александров. – М., 1998. – Кн. 2. – 281 с.

43. *Jermoloff.* Les traditions populaires de la Russie // Revue des traditions populaires. – 1907. – Т. 22. – С. 209 (Див.: Шмидт Р. В. Jermoloff. – С. 209).

44. *Otten H., Soucek V.* Ein althethitisches Ritual fiir das Konigspaar. – Wiesbaden, 1969.

ПАТРІОТИЧНЕ ВИХОВАННЯ ШКОЛЯРІВ НА ТРАДИЦІЯХ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ: ПРОБЛЕМИ І ДОСВІД

Оксана Шиприкевич **УДК 39(477):37.035-057.874**

У сучасній школі недостатньо уваги приділяють патріотичному вихованню учнів. У підручниках трапляються поширені в суспільстві стереотипи архаїчності та провінційності нашої культури. Над спростуванням зазначених стереотипів та подоланням комплексу меншовартості школярів працюють педагоги-новатори, які розробляють нові засади виховання учнів, спираючись на досягнення й традиції народної педагогіки.

Ключові слова: патріотичне виховання, етнокультурна спадщина, комплекс меншовартості, шкільна освіта, педагоги-новатори.

There is no attention enough to the pupils' patriotic education in a modern school. Textbooks are full of socially prevalent stereotypes about our culture's archaics and provinciality. In order to refute these stereotypes and overcome the pupils' inferiority complex, the school teachers-innovators elaborate the new principles of the students' education, being guided by the achievements and traditions of folk paedagogics.

Keywords: patriotic education, ethnocultural heritage, inferiority complex, school education, school teachers-innovators.

Наш час диктує нові підходи до освіти та виховання школярів. У сучасному глобалізованому світі школа зосереджується насамперед на інтелектуальному розвиткові учнів з практичним застосуванням набутих знань та вихованні в них лідерських навичок. Однак унаслідок нинішньої глобалізації українського суспільства проявляється нехтування етнокультурними надбаннями, що посилює денаціоналізацію сучасної молоді. Виростає ціле покоління молодих людей, які позбавлені національної гідності. Як зазначав український педагог Г. Ващенко, денаціоналізація — це найбільша небезпека для людини, тому молодь слід виховувати у свідомій і органічній єдності з нацією [1].

Декларуючи інтеграцію українського суспільства в європейський культурний простір, у контексті входження України в Болонський процес, нерідко пріоритетом у системі освіти України проголошується глобалізація на противагу національно-освітнім традиціям. Проте, за висловленням О. Савченко, Болонський процес — «це не просте копіювання, не стирання національних традицій, а запозичення кращих рис з однієї системи освіти і перенесення їх на свої національні терени... Одночасно необхідно внести у європейську скарбницю свої, українські самобутні національні і загальнолюдські культурні, освітні, технологічні цінності» [2].

Досліджуючи українознавче та етнокультурне наповнення сучасної освіти, доцільно звернутися до змісту шкільних підручників мовного, історичного та етнографічного спрямувань.

Авторами однієї з перших навчально-виховних концепцій вивчення української мови стали С. Єрмоленко та Л. Мацько. Вони запропонували вивчати мову на засадах українознавства, відвівши центральне місце обґрунтуванню й усвідомленню понять «рідний край», «родовід», «народна культура і мистецтво», «мова мого народу» тощо [3]. Безумовно, підручник з української мови має містити не просто ілюстративний матеріал змісту програми з української мови, а й інформативний та виховний, що сприятимуть формуванню українознавчого світогляду.

Дотримуючись такого підходу, автори «Концепції навчання державної мови в школах України» виділяють три компоненти змісту курсу української мови як рідної: лінгвістичний, етнокультурознавчий та методологічний [4]. Метою етнокультурознавчого аспекту автори вважають ознайомлення з культурою народу, виховання патріотизму й моральних переконань. З текстових матеріалів підручника шко-

лярі мають черпати інформацію про історію, культуру, звичаї, побут українців, про минуле, сучасне і майбутнє України, про красу природи, людини, мови, духовної спадщини народу, про найвидатніші постаті в нашій історії [5].

Автори концепції когнітивної методики навчання української мови висувають на перший план увагу до регіонального компонента. На їхню думку, у підручнику з рідної мови мають друкуватися тексти з відомостями про природу, економіку, промисловість свого регіону, про відомих земляків, історію та народну творчість рідного краю [6]. Безсумнівно, краєзнавча робота має важливе значення і для інтелектуального розвитку особистості, і для виховання патріотизму. Однак, зваживши сучасну ситуацію напруги на міжрегіональному рівні, у підручниках варто пропагувати діалог між регіонами, посилювати їх взаємоідентифікацію, а також національну та державну ідентифікацію. Регіональна тематика може стати цікавим інформативним матеріалом для написання диктантів та переказів і має посісти чільне місце в курсі українознавства.

Огляд шкільних підручників з української мови дає підстави стверджувати, що в них, як правило, відображено стильове та жанрове розмаїття. Приміром, художній стиль широко представлений зразками поезії і прози, зокрема оповіданнями, казками, легендами, жартами та усмішками. Науковий стиль відтворений лексикографічним матеріалом, офіційно-діловий — державними документами про статус української мови, а розмовний — сконструйованими діалогами. Водночас, на нашу думку, у підручниках з української мови не зовсім коректно використовувати переклади з інших мов, адже вони містять світоглядні та мовленнєві моделі не рідної мови, як випливає, наприклад, з підручника для 3 класу [7]. При цьому навіть не вказується прізвище перекладача. Ці твори доречніше будуть сприйматися на уроках зарубіжної літератури. Автори зазначеного підручника намагаються ознайомити учнів з такими славними сучасниками, як С. Бубка, Л. Каденюк, розповідають про Всесвітній день авіації, але при цьому ігнорують інші професійні свята, які ближчі третьокласникам (День учителя, День лікаря тощо). У підручнику відсутні будь-які згадки про Великдень, інші релігійні свята нашого народу.

У процесі вивчення української мови в школі чи не найважливішим є завдання навчити учнів любити і поважати її, спонукати до користування нею не лише на уроках, а й у всіх сферах суспільного життя. Для цього необхідно передусім спростовувати стереотип провінційності та другосортності української мови як наслідку поширеного комплексу меншовартості українців, а також працювати над збагаченням мовлення учнів за допомогою активного вживання синонімів, фразеологізмів, тлумачення незрозумілих рідковживаних слів та очищення від жаргонізмів і суржику. З цією метою варто активно використовувати побудову діалогів, максимально наближених до мовленнєвої практики, більше уваги приділяти вправам на переклад з інших мов, що сприятиме викоріненню суржику в мовленні учнів.

Найповніше етнокультурна спадщина українців представлена в курсі «Людина і світ», який у початковій школі реалізується через викладання дисципліни «Я і Україна». При ознайомленні з підручниками зазначеного курсу вражає певна фрагментарність, що випливає з об'єднання під одними палітурками тем із громадянської освіти, природознавства й етнографії. Зваживши незначний соціальний досвід молодших школярів, етнографічний матеріал обмежується рамками найближчого оточення — дім, родина, школа, місто чи село, рідний край. На жаль, тут відсутня інформація про традиційний родинний уклад українців, громадське життя, звичаєве право та мораль, народний етикет тощо. Окрім того, доволі скупими є відомості про народні звичаї й вірування, народні ремесла, харчування, одяг, житло. На нашу думку, мало враховано чуттєво-емоційну сферу сприйняття в молодших школярів, майже не залучено фольклору з календарною обрядовістю, прислів'ями і приказками, загадками і скоромовками, народними дитячими іграми.

Важливим чинником у сприйнятті підручника молодшими школярами є його ілюстративність. Однак в аналізованих книжках майже не використовуються картини відомих українських художників і народних майстрів. Ілюстрації подаються переважно із сільської тематики, що нав'язує стереотип провінційності української культури, автори ілюстрацій не вказані.

До недоліків підручників з курсу «Я і Україна» слід зарахувати також їхню переважну інформативну спрямованість, хоча, як зазначають фахівці, сучасний підручник має виконувати не лише інформаційну функцію, а й розвивальну, виховну та мотиваційну [8]. Отож, такий підхід відводить учням пасивно-споглядальну роль.

Тексти підручників здебільшого написані в минулому часі, без зв'язку із сучасністю, що підсилює поширений стереотип архаїчності нашої культури. Так, тема «Народний календар» подається як явище з нашої історичної минувшини [9], а про народний костюм написано, що його «тепер можна побачити в музеях, під час народних гулянь, коли виступають народні ансамблі пісні й танцю» [10]. Таке трактування орієнтує на сприйняття учнями нашої етнокультури як чогось екзотичного, яке існує лише в музеях. А про використання елементів народного одягу сучасними дизайнерами, про елементи традиційної архітектури й інтер'єру в сучасному житлі навіть не згадується.

Уважаємо, що основним принципом побудови курсу «Я і Україна» має стати взаємозв'язок «минуле-сучасне-майбутнє», щоб учні впізнавали і плекали сучасні форми етнокультури як наслідок минулого народного досвіду в усіх сферах суспільного життя. У процесі вивчення курсу перевагу слід надавати активно-пізнавальному принципу. Наприклад, вивчення народних іграшок можна поєднати з практичним заняттям виготовлення найпростіших її зразків, але не для виставки, а для створення ігрового кутка, щоб діти усвідомлювали користь своєї праці. Вивчаючи народні ремесла, доцільно виготовляти традиційні вироби для подарунків у дитячий садочок, дитячий будинок, для старших людей тощо. У такому разі матеріальна культура народу оживає та осучаснюється.

Окремим циклом у навчальному курсі мав би стати краєзнавчий практикум, до якого учні готували б розповіді про свою родину, сімейні традиції, духовні й матеріальні цінності, які вони бережуть, про славних земляків, про історичні місця свого краю тощо. Такі заняття розвивають уявлення, пробуджують емоції та збагачують життєвий досвід учнів і як наслідок — дають змогу відчути свою причетність до існування і творення етнокультури.

Важливим аспектом курсу «Я і Україна» мають стати знання про морально-етичні цінності українців, які співзвучні із загальнолюдськими і покладені в основу сучасних правил життя в суспільстві.

Слід зазначити, що, крім самопізнання, названий курс доцільно орієнтувати на самопроектування й самовиховання. Для цього потрібно ознайомлювати учнів з видатними особистостями минулого і сучасного, з національно-виховним ідеалом українців, спонукати школярів до проектування себе на майбутнє, виховувати в них почуття відповідальності за долю Батьківщини. У контексті викладеного вважаємо необґрунтованою пропозицію про вилучення зі шкільних підручників інформації про останні десять років нашої держави і прізвищ цілої когорти українських діячів — наших сучасників, які вже давно посіли чільне місце в історії та культурі. Незнання сучасної суспільної ситуації спричинить прірву у свідомості школярів між минулим і сучасним життям, знову перемістить українську культуру в далеку історичну минувшину. Гадаємо, саме приклад сучасників може надихнути учнів на активну і творчу роботу в сучасному суспільстві й окресленні своїх майбутніх перспектив.

За роки незалежності з'явилося чимало нових підручників з історії України, які покликані формувати новий світогляд і морально-етичні цінності громадян нової держави. Утім,

чи не найбільше дискусій нині пов'язано саме зі шкільними підручниками історії.

Історик Наталя Яковенко зазначає, що історія України в підручниках подається як історія українських низів. Звідси постає питання: «Чому сучасним школярам пропонують ототожнювати себе із "знедоленими низами"?». Вихід з такої ситуації, на думку Н. Яковенко, полягає в «мультиплікації соціальної структури, представленні українського суспільства як строкатого конгломерату соціальних груп та прошарків, у тому числі аристократів, шляхти, міщан, селян, а від часів, коли такі з'являються — й чиновників, буржуазії, робітників, врешті, тих-таки пролетарів» [11]. З історії воєн, перемог і поразок історик пропонує переакцентувати увагу на історію проявів громадянського суспільства, історію ідей і світоглядів, історію повсякдення та життєві колізії «маленької людини» в соціальних катаклізмах. Водночас Н. Яковенко наголошує на відсутності різних точок зору на певні події та явища, що не сприяє вихованню критичного мислення. Серед вад нинішнього підручника з історії науковець називає агресивну, «пропагандистсько-наступальну» лексику, залишену в спадок від радянської історіософії [12].

На двох проблемах, які стосуються сприйняття змісту підручника історії, наголошує Олександр Лисенко: «По-перше, не можна оминути проблеми строкатості й неоднорідності суспільної свідомості, її неготовності сприйняти історичні реалії в ракурсі, який нам здається бажаним (скажімо, навіть всередині родини може функціонувати різна історична "пам'ять сім'ї", те саме — серед учнів одного класу і т. д.). По-друге, існують політичні сили, які спекулюють на історичній тематиці, шукаючи у ній засоби мобілізації електорату, і цим доволі помітно впливають на характер історичної пам'яті, особливо серед людей менш освічених, а отже, — позбавлених інтелектуального порогу знань» [13].

Саме до таких політичних спекуляцій належить пропозиція створити підручник історії на нових засадах. Виступаючи за історичну коректність підручника та наповнення його незаперечними фактами, чинний міністр освіти й науки наголошує, що «трактування вітчизняної та світової історії не може змінюватися зі зміною президента чи міністра освіти, не може і не повинне залежати від особистих смаків, комплексів і фобій будь-якої посадової особи» [14]. До себе таке твердження він не застосовує, а свою позицію вважає незаперечною. Далі своєрідно пояснено, які історичні події спонукають до переписування підручника. Першочергове завдання насамперед полягає в тому, щоб пояснити учням, «чим відрізнялася Велика Вітчизняна війна від Другої світової, які коаліції брали участь у війні і які були їхні цілі, де проходили лінії фронтів, хто, коли, кому і з якої причини війну оголосив, хто визнаний світом агресором, хто в кого приймав капітуляцію» [15]. І начебто найголовніше — це ідентифікація особистостей Сталіна і Бандери із Шухевичем. Сталін, попри те, що є «безпосереднім винуватцем смерті… ні в чому не винних людей», залишається «Верховним головнокомандувачем сили переможців і лідером країни, яка винесла основний тягар війни, в досягненні Великої Перемоги», а Бандера і Шухевич «залишаться в історії як націоналісти і організатори масових вбивств, але при цьому вони ще й будуть навічно заплямовані колабораціонізмом» [16]. За такий «історично коректний підручник, наповнений незаперечними фактами» виступає нинішній міністр освіти. Однак він уважає, що підручник історії не може охоплювати події останніх як мінімум десяти років, бо інакше це вже не історія, а політика.

Має рацію Олександр Удод, який уважає, що шкільний підручник історії має представляти традицію й наступність національного історичного процесу [17].

Національно-державне відродження вимагає відродження історичної пам'яті, формування національної свідомості й самосвідомості. Для цього необхідно оновити зміст освіти й виховання. Основним стрижнем при побудові концепції національної школи має стати традиційний національно-виховний ідеал української

людини, який, за висловленням Г. Ващенка, «відбивається і в звичаях народу, і в його пісні, і в творах письменників, він твориться віками і по традиції переходить від старших поколінь до молодших, що його доповнюють і удосконалюють» [18].

Початки нашого традиційного ідеалу Г. Ващенко шукає ще в доісторичних часах, що може засвідчити археологія, бо інші пам'ятки матеріальної культури не збереглись, а також фольклор, особливо обрядові пісні. Як і інші дослідники, педагог звертає увагу на те, що головним заняттям населення на наших землях було хліборобство, а формою родинного устрою вважає матріархат. Таке заняття зумовлювало лагідність вдачі, загальну інтелігентність, багатство емоційного життя, чим наші предки відрізнялися від тих народів, які займалися мисливством, збиральництвом чи вели кочовий спосіб життя.

На виховному ідеалі наших предків закарбувався процес християнізації. Г. Ващенко застерігає: «Абсолютна Євангельська істина сприймалась українським народом відповідно до його психічних властивостей, історії й побуту, що відбилось на релігійних обрядах, моралі і на виховному ідеалі» [19]. Адже християнство не заперечувало попередніх духовних здобутків, якщо вони не протистояли духові цієї релігії. Інакше кажучи, воно набувало національних форм.

У княжі часи «межовість» України не могла впливати на ідеал людини так, як вона впливала пізніше, коли наші землі увійшли до складу інших держав, а на півдні виникло вогнище постійної небезпеки. О. Кульчицький пише: «Геополітична межовість «українного» нічим не захищеного, а одночасно надзвичайно врожайного і багатого простору в кліщах ворожого завойовницького Заходу і степово-хижацького Сходу непомірно збільшувала тиск «межових ситуацій» кожної української людини» [20]. Як наслідок, утверджувалась «екзистенціальна форма існування з турботою про «трансценденцію», і водночас витіснялася форма «біотичного існування». Ідеалом такого буття О. Кульчицький називає лицарсько-козацький тип людини. У цьому типі проявляється спадковість з попередніми ідеалами героїчного життя з їх підпорядкованістю ідеалам оборони волі свого народу і віри та особистої честі. О. Кульчицький наголошує, що цей ідеал аналогічний тим, що існували в інших європейських державах.

Ідеал козака відтворено в українській народній творчості. «Характеристична особливість світогляду нашого народу, як вона відбилася в народній пісні, є високий ідеалізм на релігійній основі. В ідеальному образі людини в першу чергу підкреслюються високі властивості душі» [21]. Ідеальною людиною, як уважає Г. Ващенко, може бути лише релігійна людина. Протилежністю до найбільших чеснот, що втілюють безмежну відданість Богові й Батьківщині, учений називає зраду вірі й Україні.

Нині, відроджуючи національну школу, необхідно відроджувати національні цінності і святині. Особливу увагу слід приділяти козацькій педагогіці, на базі якої сформувалася цілісна навчально-виховна система. Таку позицію відстоюють вітчизняні вчені. Так, Ю. Руденко і О. Губко вважають, що «творче відродження і виховання лицарської духовності в сучасних умовах — історична необхідність», бо сучасні українці «багато в чому змарніли і здрібніли, знизили критерії, вимоги до формування духовного світу особистості» [22]. Взірцем для сучасної української молоді має стати козацький характер як вищий тип українського характеру з такими своїми чеснотами, як шляхетність і порядність, кмітливість і дотепність, підприємливість і практичність, стійкість і незламність у боротьбі, безкомпромісність і твердість у відстоюванні правди і справедливості, ніжність і ліризм, братерство і товариськість, шана до громади й вірність обов'язку, співчуття і милосердя [23]. З утвердженням зазначених чеснот зростатиме рівень духовного й фізичного здоров'я нації, у житті та побуті народу утвердиться національно-патріотичний дух.

Хоча сьогодні не існує національної програми виховання молоді на козацьких засадах, чимало педагогів і керівників шкіл у містах і селах України, складаючи плани виховної та позакласної

роботи, тяжіють до відродження й виховання козацько-лицарського світогляду, який становить ядро ідеалу української людини. Творче використання козацько-лицарських традицій є ядром педагогічної діяльності кандидата педагогічних наук, лауреата премії ім. І. Огієнка в галузі освіти 2008 року, директора Київської гімназії № 283 Володимира Гнатюка, який створив цілісну концепцію національного виховання учнів загальноосвітніх навчальних закладів в урочний та позаурочний час [24] і практично реалізовує її разом з педагогічним колективом гімназії в процесі вивчення різних навчальних предметів.

Поміж педагогів-новаторів, які розуміють нагальність впровадження національної системи виховання в сучасну школу, треба назвати Любов Антонівну Гавриленко (заслужений учитель України, методист кафедри філософії та суспільно-гуманітарних дисциплін Запорізького обласного інституту післядипломної освіти), Миколу Івановича Крижанівського (директор школи в с. Сліди Могилів-Подільського району Вінницької області), Миколу Яковича Скрипця (директор школи № 235 м. Києва) та ін.

Використовуючи потужний виховний потенціал навчальних предметів, передусім гуманітарно-естетичного циклу, а також активно проводячи позакласну виховну роботу, ці педагоги виховують своїх учнів в козацько-лицарських традиціях як справжніх патріотів своєї держави.

Отже, у сучасній школі недостатньо уваги приділяють відображенню етнокультурної спадщини українського народу та патріотичному вихованню учнів. Підручники нерідко переобтяжені поширеними в суспільстві стереотипами архаїчності та провінційності нашої культури. Над спростуванням зазначених стереотипів та подоланням комплексу меншовартості школярів працюють педагоги-новатори в містах і селах України, розробляючи нові засади виховання учнів, спираючись на досягнення і традиції народної педагогіки. Принцип спадковості у виховній роботі, творче використання традицій українського народу з урівноваженням глобалізаційних процесів зможе підняти рівень навчання та виховання учнів у сучасній школі на новий щабель.

[1] *Ващенко Г.* Виховання волі й характеру. Твори. – К., 1999. – Т. 3. – С. 312.

[2] *Савченко О.* Перспективи модернізації системи освіти в Україні в умовах Болонського процесу // Українознавство. – 2006. – № 1. – С. 117.

[3] *Єрмоленко С., Мацько Л.* Навчально-виховна концепція вивчення української (державної) мови // Дивослово. – 1994. – № 7. – С. 32.

[4] *Біляєв О., Скуратівський Л., Симоненкова Л., Шелехова Г.* Концепція навчання державної мови в школах України // Дивослово. – 1996. – № 1. – С. 16–19.

[5] Там само. – С. 17.

[6] *Пентилюк М., Нікітіна А., Горошкіна О.* Концепція когнітивної методики навчання української мови // Дивослово. – 2004. – № 8. – С. 9.

[7] *Вашуленко М. С., Мельничайко О. І.* Рідна мова. Підручник для 3 класу. – Частина друга. – К., 2003. – С. 25, 59, 104, 105.

[8] *Кодлюк Я.* Теорія і практика підручникотворення в початковій освіті. – К., 2006. – С. 119–160.

[9] *Бібік Н. М., Коваль Н. С.* Я і Україна. Підручник для 2 класу. – К., 2002. – С. 17–20.

[10] Там само. – С.105.

[11] http://khpg.org.index.php?id=1223646074.

[12] http://khpg.org.index.php?id=1223646074.

[13] http://khpg.org.index.php?id=1223646074.

[14] http://www.partyofregions.org.ua/pr-east-west/4c08a20a530d1

[15] http://www.partyofregions.org.ua/pr-east-west/4c08a20a530d1

[16] http://www.partyofregions.org.ua/pr-east-west/4c08a20a530d1

[17] http://khpg.org.index.php?id=1223646074.

[18] *Ващенко Г.* Виховний ідеал. – Полтава, 1994. – С. 101.

[19] Там само. – С. 109.

[20] *Кульчицький О.* Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. – К., 1995. – С. 713.

[21] *Ващенко Г.* Виховний ідеал. – С. 120.

[22] *Руденко Ю., Губко О.* Українська козацька педагогіка: витоки, духовні цінності, сучасність. – К., 2007. – С. 181.

[23] Там само. – С. 165.

[24] *Гнатюк В. М.* Управління системою національного виховання учнів загальноосвітніх навчальних закладів. – К., 2006.

АДАПТАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ КИТАЙСЬКОГО МІГРАНТСЬКОГО СЕРЕДОВИЩА В УКРАЇНІ (на прикладі святкування Нового року)

Олена Таран

УДК 39(510=161.2):314.743+398.332.42

Статтю присвячено аналізу одного з найважливіших свят китайців — Нового року. Простежено адаптацію основних ритуальний дійств цього свята в умовах українських реалій.

Ключові слова: китайський Новий рік, діаспора, традиційна культура, Цзао-ван, ціяоцзи, няньгао.

The article contains an analysis of one of the most important Chinese holidays, New Year's Day. There is an observation of adaptation of this holiday's main ritual operations under the Ukrainian circumstances.

Keywords: Chinese New Year, Diaspora, traditional culture, Zaowang, Jiao Zi, Nian Gao.

Наприкінці 80-х — на початку 90-х років XX ст. в Україні, як і на всьому просторі колишнього СРСР, почали масово з'являтися мігранти зі Східної та Південно-Східної Азії, переважно з Китаю та В'єтнаму. На сьогодні тенденція просування цих мігрантських потоків в Україну триває, у ній помітне превалювання «китайської» хвилі. Умовно цю хвилю можна поділити на «трудову» та студентську. Більшість китайців, які легально чи нелегально перебувають в Україні, працюють у торговельній сфері та на будівництві, вони не мають вищої освіти, не володіють українською мовою. Наразі невідомо, яка кількість китайських громадян мешкає в Україні, але цифри мають бути багатозначними, оскільки, за даними МВС, лише китайська громада м. Одеси налічує 200 тис. осіб [1]. Така значна кількість китайців в Україні не може не викликати інтересу з боку українських урядовців та, звичайно, науковців і суспільних організацій.

Мета нашого дослідження — з'ясувати методом анкетування та опитування, наскільки законсервованою в культурному плані є китайська община поза межами своїх етнічних територій, у даному контексті — в Україні; чи спроможні носії китайської культури в умовах українських соціальних реалій дотримуватися або ж адаптувати власні культурні традиції на українському ґрунті. Особливо цікавим для нас є свято Нового року з огляду на значущість його змістового навантаження для самих китайців.

Китайський Новий рік (Чунь ціє — свято Весни) не має чітко фіксованої дати, його визначають за місяцем — у день другого молодика після зимового сонцестояння. Новий рік — найурочистіше та найвеселіше свято з усього китайського календарного циклу. Воно триває від молодика до молодика, а підготовку до нього розпочинають за місяць. На весь період свята завмирає бізнес-життя. Кожен елемент свята просякнутий ідеєю нового, чистого, незіпсованого життя. Давні письмові джерела свідчать, що процес очищення помешкання мав зміст сільськогосподарського свята: у селищі влаштовували святкову ходу, на чолі якої крокували шаман, убраний ведмедем, і дванадцять учасників — представників тваринного циклу (пацюк, бик, тигр, заєць, дракон, змія, кінь, вівця, мавпа, півень, собака, свиня), які, як уважали, мали розлякати або з'їсти злих духів та демонів. Для «очищення» кожної оселі в селищі учасники процесії стукали в усі двері, натомість господарі помешкання віддячували їм рисом, вином, а іноді й грошима.

У родинному помешканні відбувається генеральне прибирання: «купають» Будду (миють статуетку Будди), пересувають або виносять на подвір'я меблі, викидають непотріб та вимивають бруд — саме з ним зникають «злі духи», які могли ховатися в шарі пилу. Таке генеральне прибирання, за словами китаянки Лю Вей Вей (26 років), проводять і в гуртожитках Києва, Львова, Одеси, де мешкають китайські студенти. Переважна більшість

із них святкують (наскільки це дозволяють українські реалії) китайський Новий рік «маленькими групами за інтересами», або навіть усім курсом чи потоком [2]. У переддень Нового року в родині відбувається жертвоприношення Цзао-вану (або Цзао-цзюню) — богу домашнього вогнища, оскільки він веде домашній календар, може наврочити швидку смерть одному із членів родини або позбавити добробуту всю сім'ю. Найпопулярнішими є два основні зображення бога — власне його або ж у супроводі дружини (другим зображенням послуговуються в родинних релігійних ритуалах). День проводів Цзао-вана особливо шанують кухарі, оскільки бог вогнища — їхній патрон. Спеціально для Цзао-вана готують обід лише із солодких страв, зображенню навіть намащують медом рот.

Жертвоприношення в родині здійснюють лише представники чоловічої статі, жінок до цього дійства не допускають. Після доземних поклонів перед богом його паперове зображення виносять надвір і під супровід звуків хлопавок спалюють разом із жертовним папером («грошима») та гілками кипариса, якщо останній є в наявності. Для символічних грошей використовують папір жовтого кольору [для «мідних монет» з квадратним отвором посередині (чохів)], а також золотавий або сріблястий [якщо це зливки «золота» й «срібла» (юаньбао)]. У сучасному Китаї, Тайвані, а також у будь-якому чайна-тауні, можна купити такі «гроші» для проведення власних церемоній. Цікаво, що таке жертвоприношення проводить і чоловік-українець, киянин, на прохання дружини — натуралізованої китаянки Чень Юань Юань, 32 роки: фігурку Цзао-вана, вирізану з дерева, спалюють разом з паперовим конем, проте «нового» вогню в новому році не запалюють, як це роблять у Китаї. У народі вірять, що Цзао-ван за тиждень до Нового року (двадцять третій день дванадцятого місяця) вирушає на коні на небо до головного бога і доповідає про всі добрі та погані справи, скоєні за минулий рік тією чи іншою родиною. У Китаї проводи бога домашнього вогнища на небо супроводжуються феєрверками — аби захистити його від злих духів, які бояться шуму та світла. В Україні великий вибір піротехнічної продукції уможливлює дотримання цього звичаю, що підтверджено респондентами Києва, Львова й Одеси. Принагідно зауважимо, що в Одесі представники китайської діаспори влаштовують феєрверки більш активно порівняно з «киянами» чи «львів'янами». В останні роки до таких заходів долучаються й українці, убачаючи у святкуванні китайського Нового року чергову розвагу, не вникаючи та не розуміючи суті дійства.

Напередодні Нового року китайці готують у родинному колі один одному подарунки — квіти, фрукти (два мандарини, оскільки китайською цей вираз звучить як «золото»), солодощі, для дітей — гроші в червоних конвертах (я-суй цянь), та прикраси або шовкові тканини (останнім часом — одяг). Кожен подарунок має бути парним, оскільки пара означає єдність і гармонію в родині. Але ніколи не буває чотири подарунки, оскільки «чотири» — омонім до слова «смерть». У цей же період кожен має сплатити всі свої борги, тобто пройти обряд «очищення», вигнання злих духів. Відгомін цього звичаю ми зафіксували і в Україні, коли староста однієї з груп студентів-китайців прагнула роздати всім своїм товаришам стипендію до початку китайського Нового року (перш ніж увійти до нового року, усе має бути чисте — і душа, і стосунки з колегами).

На китайський Новий рік обов'язково прикрашають червоними стрічками вхідні двері. Червоний — колір сонця, півдня і символ радості, щастя в китайців, тому його активно використовують під час свята Весни.

Для китайців двері мають сакральне значення: через них усе приходить — добре й погане, хороші та злі духи. Мета господаря — захистити свою оселю, уберегти від негараздів, задля цього шанують богів дверей (духів воріт), вирізані паперові фігури (або картинки) яких прикріплюють до дверей. Обидва боки дверей часто прикрашають написами на червоному папері з побажаннями добробуту. Якщо у XVIII — першій половині XX ст. написи ви-

вішували на стінах, то в сучасному китайському інтер'єрі (у тому числі й українському) їх розміщують у кімнаті, поряд з домашнім жертовником. Люди, чиє існування безпосередньо залежало від примх землі й погоди, висловлювали в них надію на багатий урожай у наступному році.

У ніч на Новий рік у традиційній культурі Китаю двері зачиняють і запечатують стрічками червоного паперу, аби щастя не полишило господу. З моменту опечатування не приймають жодних відвідувачів, оскільки настав час консолідації родини, богів та духів предків, яких потрібно почастувати й вшанувати. У цю ніч ніхто не лягає спати. Глава родини вітає не лише Цзао-вана, але й бога багатства, здійснює жертвоприношення перед дощечками предків. Дощечки (таблички) з іменами предків вшановують дев'ятьма триразовими поклонами (кетоу). На цю церемонію збирається вся родина з усіх куточків Китаю та інших країн. У сучасному Китаї державні служби шляхосполучень запроваджують додаткові авіа-, залізничні й авторейси, аби учнівська і студентська молодь могла приєднатися до родини. Через значну вартість авіаквитків переважна частина студентської молоді, яка мешкає в Україні, позбавлена такої можливості, що певним чином негативно впливає на моральний стан студентів китайського походження. Індустріалізація породила тенденцію розпаду століттями відрегульованого сценарію, але, зважаючи на значний відсоток китайсього населення у світі, можна стверджувати про зміну зовнішньої форми, зберігаючи структурні особливості.

Церемонія жертвоприношення поєднує живих членів родини з їхніми пращурами, які заклали основи могутності роду. Вони, за віруваннями китайців, цієї ночі приходять святкувати разом із живими. Більшість китайських родин дощечки з іменами предків (зазвичай п'яти поколінь із прямим предком голови родини на почесному місці) зберігають на спеціальній полиці та в сімейних регістрах з геніалогічною хронікою родини, у заможних родин для цієї мети існують спеціальні кімнати. На думку релігієзнавців-синологів, дощечки походять від більш давніх скульптурних зображень покійника. Після жертвоприношень родина сідає за святковий стіл.

Їжа — природний і виразний символ життєвої сили, тому, відповідно до китайського звичаю, кошик, наповнений продуктами, потрібно розмістити в центрі житлового приміщення, як запорука того, що в новому році родина не знатиме голоду. Походження більшості традиційних новорічних страв пов'язано із церемоніями жертвоприношень богам і духам предків. В останній день старого року жінки займалися приготуванням святкових страв, на першому місці було м'ясо. Ще в першій половині XX ст. середньостатистичний китаєць рідко або й узагалі не вживав м'яса, але на новорічному столі воно мало бути обов'язково. Ця трапеза була надзвичайною подією для всієї родини. Усі приготування мали провести напередодні, адже у святковий день користування ножем або іншими гострими предметами табуювалося, оскільки вважалося, що в день Нового року можна відтяти все щастя, яке мало бути в прийдешньому.

Традиційні страви китайського новорічного столу дуже символічні, але цей символізм часто зрозумілий лише китайцям. Більшість новорічних страв мають магічне призначення, тобто присвячені божествам або притягують у дім удачу. Наприклад, суп з галушками і локшиною, популярний на півдні Китаю, символізує довге життя, тому локшину слід їсти цілою, не подрібнюючи. Так само і сарептську гірчицю іноді називають «овочем довголіття»: її довгі стебла і листя готують цілими, її потрібно з'їдати також повністю — від корінців до верхівки. Її не можна розрізати на частини через те, що ця страва також символізує довгі роки життя і безперервність сімейної лінії. Курча і риба, приготовлені тушками, символізують процвітання, качка — вірність, яйця — родючість, апельсини — удачу. Пельмені з начинкою з капусти і м'яса, в один з яких заховано монету, є популярною новорічною стравою (батьківщина якої — Північний Китай), адже назва пельменів — цяоцзи — звучить

так само, як і «проводи старого і зустріч нового». Характерні в цьому відношенні спеціальні новорічні тістечка, виготовлені з рисового борошна. На пекінському діалекті їх називають няньгао (нянь — «рік», гао — «тістечко»). У кулінарних традиціях різних регіонів Китаю рецептура їхнього приготування неоднакова, завдяки чому існує велика кількість різних варіацій няньгао: фуцзяньські, нінбоські, кантонські, сичуаньські, сучжоуські та ін. Іншими популярними новорічними ласощами є фага (більш солодкий різновид новорічного тістечка, яке готують на пару). Фага під час приготування повинен зверху розламатися. Згідно з поширеним серед китайців повір'ям, чим ширше цей розлам, тим більше добробуту прийде в родину в новому році. Із цими тістечками були пов'язані й певні табу. Так, у день їхнього приготування не можна було входити до кухні жінкам під час місячних, жінкам, які тримали траур, а також дітям, схильним до пустощів. Раніше бувало, що вся родина збиралася навколо пароварки і з трепетом спостерігала за її вмістом зі сподіванням, що верхівка фага подасть їм добрий знак.

Із життя сучасних китайців ці ритуали майже відійшли. На сьогодні в більшості китайських родин не прийнято самим готувати новорічні солодощі, люди воліють купувати готові вироби в магазинах. Київська бізнесвумен Чень Юань Юань, із провінції Чанша, констатує, що сучасний новорічний святковий стіл втрачає свою загадковість і неповторність через фінансову спроможність китайців — мешканців великих міст, адже «зараз гроші є, і кожен день, як Новий рік». За словами іншої «киянки», 25-річної студентки Лінь Хань, хоча торгівля і пропонує величезний вибір новорічних тістечок, це не може заповнити втрату старовинних звичаїв, пов'язаних з їхнім приготуванням. За умов українських реалій вона воліє власноруч пекти няньгао. За спогадами її бабусі, господині, прихопивши із собою мішок клейкого рису, збиралися біля млинів, потім вивішували мішки з борошном для просушування біля воріт своїх помешкань, а приємний аромат борошна, який ширяв у повітрі, нагадував усім перехожим про наближення свята. Усі ці деталі, що надавали, за словами Лінь Хань, особливу чарівність китайському Новому року, під впливом урбанізації та вестернізації назавжди зникли із життя сучасних китайців.

У центрі новорічного столу зазвичай ставили жаровню з хого. Ця посудина відома як «китайський самовар», із тією лише відмінністю, що окріп у ньому призначено не для чаювання, а для приготування особливого супу з капусти, м'яса, риби та інших інгредієнтів. На Новий рік до столу також обов'язково подають рибні, м'ясні та креветкові фрикадельки — їхня кругла форма уособлює сімейні зв'язки. Іншим атрибутом новорічного столу є стрілки запашної цибулі, секрет популярності якої також криється в китайському найменуванні — ціюцай. Перший ієрогліф у цій назві — омонім слова, що означає «тривалий час». Вираз «ціла курка», вимовлений південнокитайським діалектом, співзвучний словосполученню «ціла сім'я», «риба» (юй) омонімічна поняттю «надлишок». Іншим символом успіху та багатства вважають мандарини. Страва з курки (ці-і) із каштанами (лі) символізує благополуччя, тому що це поняття виражено в китайській мові словом «ці-ілі». А назва одного з різновидів їстівних морських водоростей (буквально «волохатий овоч») близька за звучанням до слова «фацай», що означає «розбагатіти».

Родини китайських трудових мігрантів в Україні новорічний стіл влаштовують удома, тоді як молодь зі студентського середовища, відірвана від батьків, проводить свято в китайських ресторанах, де їм пропонують новорічне меню, як у київських ресторанах «Духун», «Ліза», «Дзюлун», «Шен Лі». На період свят меню ресторану «Духун» прочитується як суцільна збірка побажань або екстравагантний молитвослов. «Нехай прийде у Ваш дім багатство» — найменування страви з водоростей фацай (на слух це схоже зі словом «розбагатіти») і сушених морських гребінців. «Новорічні побажання новонародженим» готують із грибів і свіжих морських гребінців — сянь дайцзи,

що звучить як «завести потомство». Страва під назвою «Усміхаючись, знайти надлишок» складається з медового стегенця по-цзіньхуанськи і риби (китайською «мати рибу» звучить так само, як «мати надлишок»). «Зливки золота, що котяться додому» — це опущені в киплячий бульйон шматочки доуфу (соєвого сиру), за формою вони нагадують старовинні золоті зливки. Різновид холодної закуски, у приготуванні якої використовують п'ять різних продуктів, відомий як «П'ять побажань на Новий рік», під якими мають на увазі довголіття, добробут, мир, мудрість і справедливість. Красномовні назви і інших новорічних страв: «Блага звістка про прийдешню весну», «Багатство, знатність і процвітання», «Закохана пара зиче найкращого в новому році» тощо.

У новорічну ніч розмови ведуть лише на позитивні теми, китайці обережно підбирають слова для висловлювань своїх думок: кожна фраза повинна мати щасливий зміст, адже в цій ситуації, так само, як і з їжею, може зіграти вирішальну роль слово-омонім, оскільки китайська мова з притаманним їй звуковим рядом становить ідеальне поле для омонімів.

У першу ніч, із першими півнями, господар знімає червоний папір, яким були опечатані двері, аби Новий рік уніс через них до обійстя все нове, чисте та здорове. Перший день першого місяця (юаньдан) — найурочистіший день для китайців. За народним повір'ям, якщо перший день нового року пройшов щасливо, то і весь рік буде щасливим, а якщо перший день був невдалим, то й наступний рік буде таким. У старому традиційному Китаї у перший день нового року та наступні п'ять днів майже ніхто не виходить на вулицю. Якщо хтось і виходить, то це чоловіки, оскільки зазначений період — несприятливий для жінок. Якщо в ці дні жінка вийде з дому, то й щастя піде із цієї оселі. У сучасному Китаї та діаспорах такої установки вже давно не дотримуються.

Кожен з перших семи днів нового року присвячено певній істоті (курчаті, собаці, свині, вівці, коневі, корові, людині). Цей звичай, як і семиденний тиждень, на думку деяких американських дослідників, потрапив у Китай від персів, для яких була типовою послідовність семи явищ або предметів у ряді [3]. Етнографи першої третини XX ст. зафіксували, що в 1930-х роках святкували переважно сьомий день — готували спеціальний суп із семи овочевих компонентів, вирізали із тканини антропоморфні фігурки і чіпляли їх до ширм та головних уборів.

У Китаї під час святкування Нового року виконували танець левів, який на сьогодні трансформувався у фестиваль. Зазвичай троє-шестеро виконавців одягають маску лева з іклами, із довгим відрізом тканини, під яким ховаються учасники танцю-гри. Через слабко розвинену інфраструктуру в Україні таке дійство наразі неможливе, на відміну від самого Китаю та численних чайна-таунів по всьому світу.

Новорічні свята завершуються святом ліхтарів (юаньсяоціе), яке проводять приблизно на п'ятнадцятий день (вечір). Звичай запалювати червоні ліхтарі в цей день зафіксовано ще в X ст. Ліхтарі майструвала кожна родина, від їхнього зовнішнього вигляду залежав престиж родини. Ліхтарі мають різну форму: сфери, кубу та інших геометричних фігур, зоо- або антропоморфних зображень. На деяких ліхтарях пишуть загадки або цитати з класичних творів, що спонукає людей до літературних змагань. В окремих провінціях Китаю ліхтарі запалюють і в перший день нового року, але більшість китайців святкують на тринадцятий-п'ятнадцятий день, рідко — на сімнадцятий [4]. Щовечора в ці дні влаштовують святкові процесії, міні-вистави з уривками з китайських опер. Обов'язковим елементом такої ходи є паперовий дракон, причому в китайських містах і чайна-таунах кожна вулиця майструє власного дракона. Під час руху процесії глядачі кидають у дракона бамбукові палички, наповнені порохом та шматочками заліза. По завершенні ходи дракона спалюють. Цей обряд, можливо, має землеробське підґрунтя, на що вказують багато дрібних деталей (першопочаткові форми ліхтариків у вигляді куль-плодів, дракон як

символ дощу та ін.). В Україні така практика відсутня; єдине, що, за словами студентки зі Львова Лінь Хань, робить вона та її колежанки, — це примітивні ліхтарики із червоного паперу, їх підвішують у своїх кімнатах у гуртожитку (у самому ж Китаї примітивізм не схвалюється — чим гарніший ліхтар, тим шанованіший його автор в очах оточуючих). Інша китаянка — Чень Юань Юань — узагалі не святкує цю останню фазу китайського Нового року. В Україні вона лише прибирає квартиру та робить до святкового столу ціяоцзи; на святкову вечерю вона з чоловіком іноді запрошує друзів, хоча для традиційної китайської родини це неприпустимо, оскільки за столом мають бути лише члени родини. На другий-третій день нового року вона відвідує з привітанням друзів (необов'язково китайців).

Свято ліхтарів завжди припадає на першу повню нового року, тому до столу подають також і кульки з рисового борошна, які за формою нагадують місяць у повні і мають назву «юаньсяо». Цю страву як святкову зафіксовано в письмових джерелах династії Сун (960–1279 рр.) [5]: маленькі кульки начиняли солодкою фруктовою або горіховою начинкою та відварювали в окропі. Згідно з китайською традицією, ці святкові солодощі спроможні принадити щастя в родину, зробити її повноцінною, досягнути сімейних радощів та добробуту.

За останні десятиліття значна кількість традиційних елементів, які є складовою китайського Нового року, зазнала змін, але для будь-якого китайця, де б той не мешкав, Новий рік (свято Весни) — це головне свято року. Цей висновок також справедливий і для китайців, які перебувають в Україні, де вони загалом намагаються дотримуватися основних поведінкових норм, усталених канонами цього свята.

[1] http://www.ukrinform.ua/

[2] Маємо на увазі студентську громаду певного ВНЗу.

[3] *Eberhard W.* Chinese festivals. – London; New-York, 1958.

[4] *Баранов И. Г.* Верования и обычаи китайцев. – М., 1999.

[5] Общие знания по культуре Китая. – Пекин, 2007.

НАРОДНІ МЕТЕОРОЛОГІЧНІ ЗНАННЯ УКРАЇНЦІВ В ЕЛЕКТРОННИХ ТА ДРУКОВАНИХ ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ (аналіз джерельної бази)

Олександр Васянович

УДК 398.3(477):004.75/.032.6

У статті здійснено аналіз рівня презентації народних метеорологічних знань, поширених в обласних газетах, інтернет-ресурсах, на радіо та телебаченні. Найчастіше трапляються коротко- й довгострокові прогнози та метеорологічні поради рибалкам, садівникам та ін.

Ключові слова: народні знання, народна метеорологія, коротко- та довгострокові прогнози, метеорологічні приказки, газета, Інтернет.

The author performs an analysis of the level of presentation of folk meteorological knowledge disseminated in the regional newspapers, online resources, radio and television. One could most often take notice of the short- and long-term weather forecasts, meteorological advices to fishermen, gardeners, etc.

Keywords: folk knowledge, folk meteorology, short-term forecasts, long-term forecasts, weather stories, newspaper, Internet.

Невід'ємним елементом системи народних знань є народна метеорологія, яка становить сукупність прикмет, пов'язаних із прогнозуванням погоди. Землеробський характер господарських занять українців зумовлював значну залежність успішного ведення сільськогосподарських робіт, а отже, і добробуту селянина, від природно-кліматичних умов.

Українець, займаючись розведенням худоби, вирощуванням зернових, льону та конопель, овочів і фруктів, відчував на собі примхи природи. Усвідомлення цього змушувало уважно приглядатися до навколишнього середовища, розвивати спостережливість, вибудовувати причинно-наслідкові зв'язки між зміною певних атмосферних явищ, характером поширення звуку, поведінкою тварин, станом рослин та зміною погоди. Усе це пізніше проходило тривалу перевірку й у випадку успішного результату залучалося до практичного життєвого досвіду наших пращурів.

Ці факти спонукають уважніше ставитися до вивчення традиційної народної культури, зокрема народного досвіду у сфері життєзабезпечувальної діяльності, досліджувати особливості цього етнографічного матеріалу. Нагромаджений у процесі багатовікової господарської діяльності в умовах тісного органічного зв'язку з природою, цей етнографічний матеріал є синкретичним, відображає специфіку бачення світу представниками традиційного, доіндустріального суспільства і вимагає комплексного міждисциплінарного підходу до його вивчення.

Ми живемо в новій історичній фазі розвитку цивілізації, у якій основними продуктами виробництва стали інформація та знання. У наш час їхня роль невпинно зростає, інформаційні комунікації, продукти та послуги набувають нового значення в житті людей, надають їм нових можливостей. Глобальний інформаційний простір охопив майже весь світ і тепер забезпечує ефективну інформаційну взаємодію людей з усіх куточків світу. У нинішніх умовах збором, обробкою та поширенням різноманітних відомостей займається розгалужена мережа установ — засоби масової інформації, які об'єднують теле- та радіопрограми, газети, журнали тощо. Їхній вплив на суспільство є надзвичайно потужним і поширюється на громадське та особисте життя. Нині важко знайти сферу людського життя, яка не була б висвітлена в ЗМІ. Сьогодні в українському медіа-просторі активно починають використовувати Інтернет, який, будучи універсальним середовищем для спілкування, розваг і навчання, має дуже багато соціальних та культурних граней. Інтернет — усесвітня система добровільно об'єднаних комп'ютерних мереж, побудована на використанні протоколу IP і маршрутизації пакетів даних. Інтернет утворює глобальний інформаційний простір, слугує фізичною основою доступу до веб-сайтів і багатьох систем передачі даних. Найбільш масовий і сильний вплив на суспільство мають аудіовізуальні засоби масової інформації, насамперед телебачення. Проте опрацювання телевізійної інформації значно ускладнене тим, що немає можливості переглядати всі програми в повному обсязі для їх ґрунтовного аналізу.

З метою визначення рівня презентації народних метеорологічних знань автором цієї статті було опрацьовано всеукраїнські та регіональні газети, інтернет-сайти, а також телепередачі. Аналізуючи сучасні електронні та друковані ЗМІ, вдалося помітити, що метеорологічні прикмети посідають у них значне місце. До найуживаніших варто віднести спеціалізовані рубрики газет і сайти з рибальства, садівництва та городництва, які містять прикмети-рекомендації; щомісячні та щоденні колонки, що пропонують перевірити народні прикмети; народознавчі сайти з традиційним пластом народних знань; сайти окремих населених пунктів з регіональними прикметами; обговорення на форумах цікавих, на думку дописувачів, проблем тощо. Саме на аналізі зазначених матеріалів ми зосередимо основну увагу.

Обласні газети та окремі регіональні інтернет-сайти нерідко пропонують своїм читачам метеорологічні послуги. Інколи повніше, а часом у більш загальних рисах вони подають перелік народних, здебільшого календарних, прикмет. Деякі газети мають постійні рубрики, де вміщено коротко- та довгострокові метеорологічні прикмети: у газеті «*Галичина*» (Івано-Франківськ) — «*Народні спостереження*», «*Прикмети місяця*»; у

«*Донеччині*» (Донецьк) — «*Наш календар*»; у «*Житомирщині*» (Житомир) — «*Народні прикмети*», «*День за днем*»; у «*Новинах Закарпаття*» (Ужгород) — «*Прикметі вір, але й перевір*», «*Погода*»; у «*Слобідському краї*» (Харків) — «*З народних звичаїв і спостережень*». Для прикладу візьмемо газету «Деснянська правда», яка виходить у Чернігівській області і містить метеопрогнози на місяць. Назвами статей тут слугують народні приказки, які несуть метеорологічне навантаження: «*У березні кожух і без ґудзиків теплий*», «*Прийшов Миколай — коней випасай*», «*Прийшов Спас — бери рукавиці про запас*», «*Яка погода на Покрову, такою буде й зима*» [1]. Раніше народному календарю відводили значну роль у традиційних довгострокових метеорологічних прогнозах. У календарі українців і нині простежується увага до таких вузлових точок, які дають можливість передбачати погоду на місяць або на конкретні пори року, особливого значення надають дням, коли одна пора року змінює іншу. Проаналізувавши електронні та друковані ЗМІ, ми виявили, що найважливішими в цьому плані є дні Різдва, Стрітення, Сорока святих, Благовіщення, Покрови тощо. *Якщо на Стрітення півень води нап'ється, то на Юрія віл напасеться. Якщо на Сорок святих буде мороз, то варто очікувати ще сорок морозів. Яка погода на Благовіщення, така й на Великдень буде. Якщо на Покрову південний вітер, то зима буде теплою, а якщо північний — то холодною.* У більшості таких прикмет важко простежити регіональні ознаки, у них відсутня територіальна прив'язка. Коли ж хтось захоче їх перевірити у своєму населеному пункті, то це може викликати певні труднощі, відсутність збігів, а отже, недовіру до народного метеопрогнозування.

Деякі засоби масової інформації насичені народними метеорологічними прикметами. Більшість із них дають довгострокові прогнози, що ґрунтуються на спостереженнях за погодними явищами, насамперед циклічно повторюваними. Такі прикмети переважно прив'язані до народного календаря. Проте до народного календаря найчастіше залучають лише ті дати й дні, які мають певний взаємозв'язок з характерними сезонними явищами та подіями господарського життя. Таким чином, він охоплює не всі християнські свята, а лише окремі, прикріплені до певного дня, що мають особливе значення.

Майже всі обласні газети друкують інформацію про християнські свята, які є елементами річного кола богослужінь. Це насамперед Дванадесяті неперехідні [Різдво Христове, Хрещення Господнє (Богоявлення, Водохреща), Стрітення Господнє, Благовіщення, Преображення Господнє тощо], перехідні (Великдень, Вхід Господній в Єрусалим, Вознесіння Господнє, П'ятидесятниця) та просто великі свята річного кола богослужінь (Обрізання Господнє, Покрова Пресвятої Богородиці та ін.). Автори статей подають християнську й народну традицію святкувань та деякі метеорологічні прикмети до цих днів. Інколи використовують місцевий матеріал. Прикладом може бути християнське свято Стрітення Господнє (15 лютого), яке на Волині називають *Громниці*. Цього дня, за уявленнями українців, зустрічаються зима й весна, між якими відбуваються певні змагання, суперечки. За станом погоди цього дня дізнавалися, якими будуть весна, літо, умови для сільськогосподарських робіт, кількість передбачуваного врожаю тощо. *На Громницю маєш зими половицю. Як на Стрітення капає зі стріхи, не надійся із літа потіхи. Коли на Громницю півень нап'ється водиці, то на Юрія* (6 травня) *кінь напасеться травиці* [2].

Часом у газетних статтях трапляються народні назви деяких свят, які вказують на характер погоди: 30 січня — *Антон Перезимник*, 14 березня — *Явдоха-Плющиха*, 10 липня — *Самсон-сіногній*, 14 вересня — *Семен-літопродавець*, 24 вересня — *Федір Замочи Хвости*, 25 грудня — *Спиридон Сонцеворот* [3] тощо.

Аналізуючи довгострокові метеорологічні прикмети українців, можна помітити в народ-

ному календарі основні моменти погоди, що мають взаємозв'язок з характерними сезонними явищами та подіями господарського життя. Це прикмети, які констатують, що в конкретні дні чи нетривалі періоди року зазвичай буває певна погода. Переважно це приказки, які мають метеорологічні ознаки. *На Петра Вериги* (29 січня) *тріщать на річках криги. Прийшов Влас* (24 лютого) — *з печі злазь. Прийшов Хома* (3 квітня) — *зими нема. Прийшов Федул* (18 квітня) — *теплом подув. Прийшов Спас* (19 серпня) — *пішло літо від нас. На Катерину* (7 грудня) *ховайся під перину* [4] та ін.

Окрім довгострокових прикмет, які дозволяють дізнаватися про погоду на тривалий період (від кількох місяців до року), у друкованих ЗМІ значне місце посідають прикмети, які дають змогу прогнозувати погоду на короткий час (від кількох годин до трьох днів і більше). Мета короткотермінових передбачень погоди — прогнозування кількості опадів, зміни температури, напряму вітру тощо найближчим часом. Для цього українці спостерігали за астрономічними об'єктами (Сонце, Місяць, зірки), атмосферними явищами (хмари, вітер, роса, туман, веселка, дощ, вологість повітря), фауною (свійські та дикі тварини, птахи, комахи), флорою (дерева, дикорослі та кімнатні квіти) тощо. *Вечірній захід сонця за хмару — на дощ. Біля місяця стовпи — до морозу. Хмари йдуть проти вітру — буде дощ. Чим рясніша роса звечора, тим спекотнішим буде завтрашній день. Туман угору здіймається — на добру годину. Тяга сильна в печі — на мороз, слабка — на вологу погоду. Свині перед настанням холоду чи негоди заносять до сараю підстилку. Коли раннього морозяного вечора розспівалися півні — чекай на відлигу. Солов'ї співають цілу ніч — на суху погоду. Березка польова закриває свої квіти-грамофончики — вірна ознака негоди, що наближається. Домашня кала «плаче» — на відлигу* [5].

Інколи в газетних статтях, присвячених різноманітним темам, які безпосередньо не стосуються метеорологічних питань, зокрема розповідям про господарювання та домашніх тварин, подано також прикмети, що дозволяють дізнатися про зміни погоди, слідкуючи за поведінкою коня, кота, бджоли тощо [6].

Спеціальні інтернет-ресурси дають певні практичні поради садівникам. Зокрема, останні мають можливість переписуватися у форумах, зазначаючи окремі раціональні, насамперед фенологічні, прикмети, які були перевірені багатьма попередніми поколіннями [7]. Іноді на сайтах розміщують сільськогосподарські поради та метеорологічні передбачення гарного врожаю [8]. Вони цілком можуть слугувати показниками строків проведення польових робіт і різноманітних агротехнічних заходів. У зв'язку із цим доцільно уважніше розглядати традиційні спостереження і прикмети, що стосуються сільськогосподарського виробництва та агрометеорології. Використання позитивного досвіду традиційної агрометеорології після відповідної перевірки спеціалістами, на нашу думку, може бути корисним у сільськогосподарській практиці.

Інтернет-ресурси містять чимало порад рибалкам, серед яких виокремлюються і метеорологічні. Так, наголошено, що справжні рибалки вирушають на риболовлю за погоди, яка зрідка переривається короткочасними дощами, або під час стійкої помірно похмурої, але не дощової погоди, коли горизонт затягнутий серпанком. У зимовий час рибній ловлі сприяє стійка морозна або з відлигою погода без снігопадів та завірюх, а також супутніх їм сильних вітрів і різких перепадів атмосферного тиску. Зауважено, що в будь-якій місцевості риба добре клює, переважно коли атмосферний тиск у нормі. Вилов риби погіршується при пониженні тиску й, навпаки, покращується при його підвищенні. Розробники сайтів рекомендують, окрім метеорологічних прогнозів, які пропонують радіо, телебачення та преса, використовувати місцеві метеорологічні ознаки погоди. Під час складання свого прогнозу погоди слід враховувати групу ознак, що

свідчать про зміну погоди (атмосферний тиск, температуру й вологість повітря, напрям і силу вітру, поведінку тварин і рослин) [9].

Останнім часом науковці дедалі частіше почали звертатися до традиційного досвіду народів у сфері життєзабезпечувальної діяльності. Так, сучасна медицина широко використовує традиційні методи лікування та діагностування хвороб. Увагу до традиційних способів прогнозування природних явищ також проявляють сейсмологи та метеорологи.

Представники наукового метеопрогнозування досить скептично ставляться до народних передбачень, але автори статей об'єктивно наводять різні погляди. Зокрема, 76-річна вінничанка Людмила Грушко повідомила: «*Хай кажуть, що хочуть, але Покрова не бреше. Щороку навмисно помічаю, і щороку прогнози справджуються. От яка погода буде цього дня, таку і зиму варто очікувати*» [10]. Проте науковці відстоюють свої позиції. Начальник Бориспільської метеостанції М. Іщенко зауважує: «*Точного довготривалого прогнозу нині дати майже неможливо, адже земний клімат унаслідок техногенних і атмосферних процесів зазнав значних змін. Вірю в народні прикмети лише частково. Те, що віщували наші діди-прадіди, внаслідок зміни кліматичних умов часто не відповідає дійсності. Але короткочасні народні прогнози здебільшого справджуються*» [11]. Методист Вінницької обласної станції юних натуралістів О. Демчик відмічає: «*Народні прикмети тепер рідко здійснюються. Ми разом зі школярами проводимо дослідження за народними прикметами протягом усього року. І ми помітили, що зараз переважно ці прикмети не збуваються. Колись їм можна було вірити, а зараз, на жаль, ні. Справа у нестабільних кліматичних умовах на Вінниччині та в Україні останніми роками. На це вплинули низка екологічних негараздів, природні катаклізми і особливо діяльність людей. Тому ці народні прикмети зараз у першу чергу мають народознавчий, а не прикладний характер*» [12]. Отже, сучасне метеорологічне прогнозування, яке побудоване на інструментальних спостереженнях, позитивно оцінює лише деякі народні метеорологічні прикмети.

Професійні метеорологічні сайти також подають варіанти народних прикмет погоди, проте не завжди там використано українські матеріали. Так, досить популярний сайт gismeteo.ua пропонує суто російські прикмети. Зокрема, на Явдохи (14 березня) можна було прочитати таке: *Авдотья — подмочи порог, весну сряжает. Коли Авдотья красна — и весна красна. С Авдотьи погоже — все лето пригоже. На Евдокею теплый ветер — будет лето теплое и мокрое. Коли Евдокея с дождем — быть лету мокрому. У Евдокеи вода — у Егорья* (6 травня) *трава. Коли курочка в Евдокеи напьется, то и овечка на Егорья наестся. На Евдокею холодно — скот кормить лишние две недели* [13].

Останнім часом неабиякої популярності набувають передбачення погоди народного метеоролога з багаторічним стажем В. Лиса. Він, користуючись давніми способами передбачень, пропонує свої прогнози для Луцька та найближчих районів Волині. Зокрема, ретельно записуючи погоду від 26 грудня до 6 січня, він домагається більш-менш точного її прогнозування на наступний рік. Майже по всій Україні було поширеним передбачення погоди на 12 місяців року за 12-ма днями перед Різдвом, які пов'язані з днем зимового сонцестояння. Ця метода пов'язує кожен день із цілим місяцем: 26 грудня — січень, 27 грудня — лютий, 28 грудня — березень і т. д. Будь-які найменші зміни погоди зумовлюють зміни протягом місяця: сонячна погода віщує гарну погоду, сніг — опади, мороз — спеку, відлига — похолодання тощо [14]. І хоча сам автор методики стверджує, що ці передбачення справджуються лише на Волині, однак його статті передруковують і в інших регіонах України. Так, у газеті «Донеччина» навіть не подано коментаря про можливу неточність прогнозу для Східної України [15].

На форумі сайта «Домівка» протягом 2007–2008 років тривала дискусія на тему

«Забобони чи народні прикмети», яка звелася до аналізу переважно народних забобонів. Що ж до прикмет, то там вдалося відшукати лише одну, та й то метеорологічну. Хоча вона була наведена як приклад, з яким важко не погодитися, проте без особливих пояснень: *Ластівки низько літають, значить, буде дощ* [16]. Інколи на сайтах можна натрапити на цілком наукові пояснення цієї прикмети: *Ластівки їдять маленьких комашок, що літають в повітрі. Ластівки літають низько, коли слабенькі комашки літають низько через те, що вологість повітря велика, і їм важко літати на висоті. А підвищена вологість — до дощу* [17]. Подібні обговорення проводяться й на християнських сайтах. Проте, як правильно зауважив один з дописувачів, там відбувається підміна понять, адже «*народні прикмети — це мудрість народу, а забобони — це його затурканість*» [18]. Загалом автори повідомлень схиляються до думки, що прикмети, вироблені часом і перевірені багатьма поколіннями, особливо метеорологічні, мають наукову основу і право на життя, адже вони тісно пов'язані з природою, а забобони є вигадкою, яка зумовлена людською слабкістю.

На форумах вдалося помітити процес творення новітніх метеорологічних прикмет, часто і забобонного характеру, адже вони не мають жодного наукового обґрунтування: «*Літаки літають — до ясної погоди*» [19]. Також можна натрапити на метеорологічні прикмети гумористичного характеру. «*Я кажу — хочу спати, буде дощ. А мій чоловік — якби дощ падав, коли ти спати хочеш, то би не переставав. Якщо сніг іде — то в Олександрівці зима. Якщо помити машину, обов'язково піде дощ*» [20].

Нині в Україні триває процес творення нових, раніше не відомих народові, прикмет. Зокрема, від 2004 року в метеорологічному календарі з'явився День бабака, який припадає на 2 лютого. Ініціаторами проведення свята стали харківські журналісти та екологи, які запропонували відзначати його за аналогією до американського дня. На території біостанції Харківського національного університету ім. Каразіна в селищі Гайдарі Зміївського району Харківської області, де біологи займаються розведенням і вивченням бабаків, тепер щороку прогнозують погоду на наступну весну. Суть прикмети полягає в тому, що коли бабак, якого розбудили й дістали з його будиночка, не побачить власну тінь, то це віщує ранню й теплу весну. Якщо ж на вулиці сонячно і бабак побачить тінь, то весна буде пізньою та холодною [21]. У народі ж існує інша прикмета, пов'язана із цією тваринкою: «*Просвистів байбак — ховай у затінок сіряк!*» [22], що загалом має певні відмінності від новітньої прикмети.

Серед сучасних дослідницьких проблем у царині народних знань одне з чільних місць посідає етнометеорологія. Інтерес до цієї галузі народної культури закономірний і зрозумілий, тож він досить широко представлений у друкованих та електронних засобах масової інформації, оскільки має прикладний аспект із широкими можливостями використання її багатогранного і віковічного досвіду на практиці. Аналіз широкого масиву традиційних знань у сучасному інформаційному просторі становить інтерес як для етнології, оскільки розширює нашу обізнаність із духовною культурою етносу, так і для різних галузей природознавства завдяки їх науково-практичній цінності.

[1] *Миколаєнко В.* У березні кожух і без ґудзиків теплий // Деснянська правда. – 2009. – № 23. – С. 8; *Ларіонов П.* Прийшов Миколай – коней випасай // Там само. – 2006. – № 59. – С. 4; *Миколаєнко В.* Прийшов Спас – бери рукавиці про запас // Там само. – 2008. – № 93. – С. 5; *Миколаєнко В.* Яка погода на Покрову, такою буде й зима // Там само. – 2006. – № 59. – С. 4.

[2] *Штинько В.* Чи нап'ється півень стрітенської водиці // Волинь. – 2005. – № 16. – С. 3.

[3] День за днем // Житомирщина. – 2009. – № 10. – С. 12; *Петрук В.* Березень – весновій // Хочу все знати. – 2005. – № 10. – С. 6; *Ткаченко М.* Зеніт літа, його вершина і краса // Деснянська правда. – 2005. – № 74. – С. 4; *Натальчук А.* У вересні ще дихаєш літом

і не думаєш про зиму // Вісті Придніпров'я. – 2005. – № 67. – С. 16; Народний календар // Галичина. – 2008. – № 131–132. – С. 14; Народні прикмети і звичаї // Житомирщина. – 2005. – № 144. – С. 11.

[4] День за днем // Житомирщина. – 2009. – № 10. – С. 12; *Наумчик О.* Треба злазити з печі // Волинь. – 2005. – № 21. – С. 7; Квітень землю будить // Черкаський край. – 2009. – № 24. – С. 8; Квітень прохолодний – рік недородний // Вісті Придніпров'я. – 2005. – № 25. – С.16; *Миколаєнко В.* У серпні спина мліє, а зерно спіє // Деснянська правда. – 2008. – С. 16; День за днем // Житомирщина. – 2005. – № 137. – С. 8.

[5] Всі у літечко, сюди! Червень – хлопець хоч куди! // Свобода. – 2009. – № 44. – С. 14; Прикмети місяця // Черкаський край. – 2009. – № 1. – С. 12; Народні прикмети // Житомирщина. – 2006. – № 64. – С. 10; Прикмети // Свобода. – 2005. – № 68–69. – С. 7; *Натальчук А.* На порозі осінь золота // Вісті Придніпров'я. – 2008. – № 61. – С. 8; Народні прикмети // Житомирщина. – 2009. – № 10. – С. 11; Домашні синоптики // Житомирщина. – 2005. – № 52. – С. 7; *Куценко П.* Січень – року початок, зими середина // Деснянська правда. – 2008. – № 2. – С. 10; Прикмети місяця // Галичина. – 2008. – № 70–71. – С. 16; Липень – місяць громовий // Земля, садиба, господар. – 2005. – № 25. – С. 4; Прикмети місяця // Галичина. – 2008. – № 18–19. – С. 19.

[6] *Какадій О.* «Якщо кінь фиркає...» // Хочу все знати. – 2005. – № 24. – С. 8; Коти – метеорологи // Галичина. – 2008. – № 10. – С. 20; *Вандзеляк Г.* Світ захоплення – бджоли // Свобода. – 2008. – № 53. – С. 8.

[7] http://www.vashsad.ua/rus/forum/showthread.

[8] http://0kk.org.

[9] http://rybalka.co.ua/article.php.

[10] http://20minut.ua/news.

[11] http://borvisti.com.ua/index.

[12] http://20minut.ua/news.

[13] http://www.gismeteo.ua.

[14] http://www.volyn.com.ua.

[15] *Лис В.* Вікно відчинив, а навстріч – листя зелене... // Донеччина. – 2008. – № 6. – С. 4.

[16] http://www.domivka.net/forum/showthread.

[17] http://forum.lvivport.com/showthread.php.

[18] http://forum.jerelo.info/viewtopic.php.

[19] http://forum.lvivport.com/showthread.php.

[20] http://forum.lvivport.com/showthread.php; http://www.olexandrivka.at.ua/forum; http://www.forum.poshtovh.org.ua/index.php.

[21] http://novynar.com.ua/politics.

[22] http://romny.info/cikavo.

ЛИСТИ НАТАЛІЇ ПОЛОНСЬКОЇ-ВАСИЛЕНКО ДО СЕРАФИМИ ЯВОРНИЦЬКОЇ

Валентина Новійчук

УДК 929 Полонська-Василенко+Яворницька [930.253+394.92]

Листи відомого історика Наталії Полонської-Василенко до Серафими Яворницької — дружини, відданого друга й однодумця видатного українського вченого Дмитра Івановича Яворницького — збагачують нас не тільки новою інформацією про Д. Яворницького і діяльність Української Академії наук в передвоєнні роки, але й розкривають людяність, що проявляється у цих взаєминах.

Ключові слова: листування, дослідження Півдня України, Н. Полонська-Василенко, С. Яворницька, Д. Яворницький.

The letters of a well-known historian Nataliia Polonska-Vasylenko to Serafima Yavornytska, a wife, true friend and assistant of outstanding Ukrainian scholar Dmytro Yavornytskyi, not only give us a new information about Yavornytskyi himself and activities of pre-war Ukrainian Academy of Sciences, but also reveals a humaneness of their relations.

Keywords: correspondence, study of Ukrainian South, N. Polonska-Vasylenko, S. Yavornytska, D. Yavornytskyi.

Увазі читачів пропонується листування Наталії Дмитрівни Полонської-Василенко із Серафимою Дмитрівною Яворницькою (у дівоцтві Бураковою) — дружиною Дмитра Івановича Яворницького — видатного українського історика, фольклориста, етнографа, організатора музейної справи в Україні. У Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі — НАФРФ ІМФЕ) зберігаються п'ять листів Н. Полонської-Василенко до

С. Яворницької (Ф. 8, колекція 2, од. зб. 80, арк. 39—45).

Н. Полонська-Василенко (1884—1973) — відомий український історик, фахівець з історії України, спеціалізувалася на питаннях історії Південної України XVIII ст. Д. Яворницький ставився до неї дуже тепло і називав її «запорозькою матір'ю» (відомо, що самого Д. Яворницького називали «запорозьким батьком»). Закінчила історико-філологічне відділення Вищих жіночих курсів (1911). Учениця М. Довнар-Запольського. З 1916 року — викладач Київського університету Святого Володимира, де завідувала археологічним музеєм. Дійсний член Київського товариства охорони пам'яток старовини та мистецтва, Історичного товариства Нестора-літописця, Таврійської ученої архівної комісії. Після революції — один з фундаторів і вчений секретар Київського археологічного інституту (1917—1924). Професор Київського художнього інституту (1927), Київського університету (1940—1941), старший науковий співробітник Інституту історії АН УРСР (1940). Під час війни — директор Центрального архіву давніх актів (1942—1943). Емігрувала 1943 року. Професор і декан філософського факультету Українського вільного університету (1944—1966), професор Української православної академії в Мюнхені (1946). Залишила біографічні нариси про визначних українознавців і діячів культури.

Про С. Яворницьку (1878—1943) — другу дружину Д. Яворницького, з якою він одружився 1918 року, знаємо небагато. Відомо, що вона закінчила Києво-Подільську жіночу гімназію, педагогічні курси при Фундуклеївській жіночій гімназії (1898). Працювала в різних шкільних установах Катеринослава. З Яворницьким познайомилася задовго до одруження. Вона часто привозила своїх учнів до Катеринославського музею, директором якого був Д. Яворницький. Він став частим гостем у родині Буракових — Серафими Дмитрівни та її сестер Зінаїди та Варвари. Серафима Дмитрівна стала Яворницькому справжнім відданим другом, помічницею й однодумцем; виконувала трудомістку секретарську роботу. Протягом більше 20 років створювала умови для плідної праці визначного вченого, а для багатьох відвідувачів їхнього гостинного дому — атмосферу доброзичливості й розуміння. С. Яворницька була наділена надзвичайними людськими якостями, що дозволяли їй спілкуватися як з простими людьми, так і з визначними діячами того часу. Майже в кожному листі до Д. Яворницького обов'язково згадується Серафима Дмитрівна з найщирішими почуттями поваги і любові. Сам Д. Яворницький високо оцінював здібності Серафими Дмитрівни, вважав її обдарованою людиною, здібною до інтелектуальних занять, зокрема прекрасним стилістом (див. лист Н. Полонської-Василенко від 19.X.1940).

З Н. Полонською-Василенко родину Яворницьких пов'язували не тільки професіональні інтереси, а й дружні, теплі стосунки. Листування Н. Полонської-Василенко із С. Яворницькою тривало в досить непростий для обох родин час — з кінця 1920-х до початку 1940-х років [1]. Від кінця 20-х років XX ст. почалися утиски української інтелігенції, «реорганізації» музеїв та археологічних установ. Д. Яворницький перебував під пильним наглядом відповідних органів, хоча і не займався політичною діяльністю. У 1933 році його в образливий спосіб було знято з посади й усунуто від керівництва музеєм, що він дуже болісно пережив. У ці тяжкі для Д. Яворницького і його родини часи їх підтримували справжні друзі, серед яких була Н. Полонська-Василенко.

П'ять листів (1933—1940), що зберігаються в НАФРФ ІМФЕ, Н. Полонської-Василенко до С. Яворницької — це вісім малоформатних, подвійних аркушів пожовклого паперу різних розмірів (18 × 11, 15 × 16, 14 × 18, 12 × 16, 14 × 19), заповнених друкованим на машинці текстом з обох боків. Кожний лист підписано автором власноруч. У кінці листа зроблено від руки приписки з побажаннями добра, здоров'я, успіхів тощо (у публікації виділено курсивом). Як і в оригіналі, у правому верхньому куті проставлено дату написання листа. Розшифрування скорочень подано в квадрат-

них дужках. Мову (російську), стиль і лексику автора у публікації збережено.

29.XII-[19]33

Глубокоуважаемая и дорогая Серафима Дмитриевна.

Я безконечно виновата перед Вами. Я давно уже получила Ваше письмо, такое сердечное и дружественное, в котором Вы описывали ход событий — и до сих пор не ответила на него, не поблагодарила за него и не выразила, как мы оба с Ник[олаем] Прок[офьевичем] [2] порадовались хорошему исходу — в нем мы не сомневались, нужно добавить.

Причина заключалась в том, что я заболела гриппом в довольно сильной степени, и этот же грипп помешает мне выполнить полностью Ваше поручение, так как в ближайшие дни я не выхожу из дома.

Я все же надеюсь, что кое что я узнаю и сообщу Вам. Мне очень жаль, что Вы не сообщили мне об этом раньше — мне кажется, что я даже спрашивала в первом письме о получении жалованья?

Я думаю Вы правы, приписывая это реорганизации Академии. В начале октября произошел аналогичный случай с акад. Яснопольским [3]. Он живет в Москве и за него по доверенности получает жалованье его дочь. Ей не выдали жалованья — и мотивировали тем, что он не живет в Киеве. Я при этом присутствовала. Она заявила бухгалтеру, что отец ее не живет в Киеве уже два года, приезжает в Киев изредка, и работает для Академии в Москве — она ссылалась на пример ряда академиков в Москве, Харькове, Днепропетровске. Бухгалтер к кому-то ходил за указаниями — и жалованье выдали и выдают и в следующие получки. После того в Киеве был Яснопольский и оформил дело. Суть в том, что лицо, подписывающее ведомость, не знает ничего о строе Академии и о работе академиков вне Киева.

К сожалению, сейчас в городе не работает много телефонов — может быть в связи с снегопадом — и в том числе у двух академиков, с которыми я хотела посоветоваться относительно дела Дмитрия Ивановича — я надеюсь, что на этих днях я установлю с ними телефонную связь и тогда напишу Вам: я сама не знаю, к кому посоветовать обратиться Вам?

В крайнем случае — очевидно, придется опять действовать через Харьков. С Сессией что-то неясно — Дмитрию Ивановичу сообщили, что она будет 10/1, а Ник[олаю] Прок[офьевичу] — что 6/1 и «остаточно». Так что даже имея деньги — страшно ехать на нее — могут еще раз отложить.

Оба мы шлем Вам и Дмитрию Ивановичу наш сердечный привет и искреннее пожелание, чтобы и эта туча рассеялась.

Искренне уважающая Н. Полонская-Василенко.

7.V.-[19]40

Дорогая Серафима Дмитриевна.

Ваша открытка глубоко взволновала меня Вашим горем, так понятным мне, и тронула тем, что Вы обратились именно ко мне. Мне так близки и понятны Ваши переживания. Дай Бог, чтоб ошиблись врачи — сколько лет они ошибались у нас, и сколько лет твердили мне, что нет надежды...

От Мих[аила] Мих[айловича] [4] я более или менее была в курсе Ваших дел, но и он ведь не всегда проникал к Вам и не всегда знал все. Дмитрий Иванович такой изумительно крепкий человек, а тут все же подходит весна. Будет же она когда нибудь? Солнышко сделает больше всех врачей. Какое счастье, что у Вас есть сестры, которые могут облегчить Вам, такой больной, уход за Дмитр[ием] Ивановичем. Этого не было у меня и мне приходилось прибегать к чужим, наемным рукам. Это так было мучительно.

Мне совестно просить Вас, но была бы очень благодарна, если бы кое когда черкнули мне парочку слов о состоянии здоровья Дмитрия Ивановича, а пока крепко целую Вас, а Дмитрию Ивановичу шлю мой сердечный привет. Муж мой просит передать Вам и ему его поклон. Пишу Вам первой после тяжелой болезни, всего, всего доброго, сердечно Ваша

Н. Полонская-Василенко.

14.IX.-[19]40

Дорогая Серафима Дмитриевна.

Я только что вернулась из отпуска, из Канева, и нашла Ваше письмо. Спасибо Вам за него. Никто, я думаю, не может так понимать Ваше горе, как я, так недавно (пять лет…) пережившая такое же. Читая Ваше письмо, я ярко представляла себе картину безнадежного ужаса, какое переживали Вы ночами, слыша стоны и крик страданий любимого человека. Смерть неизбежна, но за что выпадают человеку еще и эти страдания? Ник[олай] Прокоф[ьевич] страдал ведь 6 лет, когда больше, когда меньше, но за все эти 5 лет, за небольшими просветлениями он не мог спать ночью от жестоких болей.

Вы правы: человек живет в коллективе и память его, душа его переживает тело. Такой человек, как Дмитрий Иванович будет долго жить между всех нас, я боюсь сказать слово «вечно». То что сделал он для истории Южной Украины и Запорожья переживет еще много поколений. Я уверена, что и наша Академия соответствующим образом примет меры для увековечивания его памяти. Но, конечно, все это не уменьшит Вашего горя и не наполнит Вашу жизнь…

Как живете Вы сами? Как Ваше здоровье? В какие материальные условия поставлены Вы? Что будет с материалами Дмитр[ия] Ивановича? Вам нужно серьезно подумать о лечении.

Сердечно предана
Н. Полонская-Василенко.

19.X.-[19]40

Дорогая Серафима Дмитриевна.

Письмо Ваше глубоко взволновало и тронуло меня. Мне вспомнились мои собственные переживания, так близко напоминающие Ваши. Я тоже тогда искала утешение только в воспоминаниях о Ник[олае] Прок[офьевиче], разбирала его бумаги и т. д. Я написала большую биографию его, которая при моей жизни, конечно, не увидит свет, но в будущем послужит кому-нибудь на пользу. Вы в ином положении. Вы можете печатать теперь же отрывки из нее. Ваш этюд о Репине [5] чудесно написан. Вы ведь прекрасно владеете пером, и я помню, как когда-то я сказала Дмитрию Ивановичу о том, как необычно хорошо написаны Ваши письма, — он с «захопленням» сказал мне, что считает Вас «виключним» * стилистом — и он совершенно прав. В Вашем описании «Запорожцев» меня удивило одно: я всегда слышала, что стоящий с левой стороны, подбоченясь козак в белой шапке — сын В. В. Тарновского [6], тоже Вас[илий] Вас[ильевич] [7], муж знаменитой своим процессом в Венеции Марии Ник[олаевны] Тарновской, известный в Киеве (и не только в Киеве) под прозвищем «Васюк» — редкий красавец.

Ваше положение меня изумило и возмутило. Я вчера же звонила Конст[антину] Григ[орьевичу] Воблому [8], он говорит, что уже без конца говорил об этом в Академии. Вчера же я говорила с нашим учен[ым] секретарем, который обещал выяснить дело по парт[ийной] линии. Вчера я говорила с секретарем президии, кот[орый] тоже обещал поговорить. Вчера же у нас был акад. Крымский [9], только что вернувшийся в Киев — он тоже обещал поговорить с президентом, который нибудь да сделает что-либо. Я бы считала, что Вам нужно написать лично Богомольцу [10] и официально в президию. Я взывала к всем аргументам, которые могли бы подействовать. Сегодня буду еще атаковать нашего секретаря.

Относителько фольклора — я сделала, что могла: вчера видела одного из сотрудников Ин[ститу]та фольклора, который обещал узнать в каком положении дело с кобзарями.

Крепко Вас целую и желаю, чтоб скорее наладилась деловая часть Вашей жизни. Муж мой просит передать Вам его поклон и благодарит за внимание.

Ваша Н. Полонская-Василенко.

11.XI.-[19]40

Дорогая Серафима Дмитриевна.

*Лапки автора публікації

Спешу поблагодарить Вас за Вашу вдохновенную поэму, или балладу. Читая ее мне трудно было поверить, что толчком для создания ее послужила я с моей защитой… Да, Вы правы, дело это было для меня важное и не легкое. Легче всего было написать диссертацию (я действительно положила во главу угла те материалы, которые собрала в Днепропетровске в 1927 году, в тот приезд, когда познакомилась с Вами и провела несколько таких приятных часов в Вашем чудном доме). Труднее было «провести» защиту: я ведь защищала без предварительной защиты кандидатской, нужно было получить разрешение Комитета по делам В[ысшей] Школы, дело тянулось больше года, а тут, перед отъездом я заболела гриппом, чуть не отложила поездку и т. д.

Относительно Вашего дела я говорила вчера с нашим ученым секретарем т. Супруненко, и сейчас — с Конст[антином] Григ[орьевичем] Воблым. Оба они, по зрелому размышлению, согласились со мною, что та комбинация, которую предлагает Вам Музей, лучше всего обеспечит память Дмитрия Ивановича и Вас. Все, что связано с ним, фактически будет у Вас на глазах и при Вашей энергии Вы не дадите его в обиду. Лучше обеспечит и Вас лично. Академия далеко, кроме того с ростом ее она все более превращается в бюрократическое учреждение, управляемое секретарями, а не академиками. Президента сейчас нет, он вернется в конце ноября. Без него никто не примет Вашего дела близко к сердцу, т. к. остались в аппарате одни химики и биологи. Мой совет — не тянуть дела и принимать предложения музея. Это то, о чем я столько лет мечтала для Ник[олая] Прок[офьевича], и в конце концов махнула рукой. У нас была даже избрана комиссия, которая должна была по первому указанию Президии Академии выехать в Днепропетровск для окончания дела, но этого указания Президии не последовало, хотя прошло уже 2,5 месяца. Мне кажется, Вы имеете полное моральное право не ожидать ее. Относительно 7 я поговорю в Ин[ститу]те; в газетах, вероятно, не удастся напечатать ничего, т. к. даже некролог сократили до 4—5 строк, а послан был от Ин[ститу]та целый «подвал».

Я читаю сейчас курс «Південна Україна» в Ун[иверсите]те, и там, во вступительной лекции много говорила о заслугах Дмитр[ия] Иван[овича] — его имя мне подсказали сразу сами студенты. Я указала, как широка и многогранна была его деятельность, и рассказала, между прочим, и о его вкладе в картину Репина, отметив, что даже в изобразительном искусстве он оставил яркий след. Относительно «Васюка» я передала Вам версию, которую слышала от Ник[олая] Прок[офьевича], а он был ведь очень близок к семье Тарновских — он был не только учителем единственной дочери, Соф[ьи] Вас[ильевны], но и частым гостем этой семьи в начале 90-х годов.

Итак, в Днепропетровске водворился наш милый «Мих». Мне очень жаль, что я не встретилась с ним в Москве — а могла бы. Действительно, «не судилось». Мы оба не подозревали друг о друге, что находимся в Москве…

Крепко целую Вас, желаю Вам здоровья и бодрости. Работа для упрочения памяти Дм[итрия] Ив[ановича] должна давать Вам большое утешение: так было и со мною. Муж мой просит передать Вам его почтительный привет.

Крепко целую Вас.
Ваша Н. Полонская-Василенко.

[1] 29 листів С. Яворницької до Н. Полонської-Василенко зберігаються в Центральному державному архіві-музеї літератури і мистецтва України (ЦДАМЛМУ, ф. 542, оп. 1, од. зб. 264) і опубліковані у виданні: «Епістолярна спадщина академіка Д. І. Яворницького. Листи Д. І. Яворницького до діячів науки і культури». – Д.: Арт-Прес, 2005. – С. 274–300.

[2] Василенко Микола Прокопович (1866–1935) – історик, правознавець, політичний і громадський діяч, академік. У 1920–1929 роках – голова соціально-економічного відділу УАН. 1924 року засуджений за політичну діяльність до 10 років ув'язнення, згодом амністований. З 1929 року йому заборонено займати керівні посади в УАН. Чоловік Н. Полонської-Василенко.

[3] Яснопольський Леонід Миколайович (1873–1957). Академік (1925). Економіст. Народився в Києві. Закінчив Петербурзький університет (1895). У 1902–1910 роках викладав у Харківському і Київському університетах, Петербурзькому політехнічному інституті. З 1910 року – професор Київського університету. Упродовж 1926–1930 років очолював постійну комісію АН УРСР з вивчення продуктивних сил України. У 1937 році став жертвою політичних репресій. З 1943 року працював в Інституті економіки УРСР.

[4] Могилянський Михайло Михайлович (1873–1944) – український літературний критик, публіцист, літературознавець, співробітник ВУАН, керівник комісії зі складання «Біографічного словника українських діячів». Репресований 1933 року із забороною жити в Києві. Деякий час проживав у Дніпропетровську.

[5] Рєпін Ілля Юхимович (1844–1930) – видатний російський живописець. Життя і творчість тісно пов'язані з Україною. Підтримував дружні стосунки з Д. Яворницьким. Наслідком цієї дружби стала картина І. Рєпіна «Запорожці пишуть листа турецькому султану». Д. Яворницький позував йому в образі козака-писаря.

[6] Тарновський Василь Васильович (1837–1899) – належав до відомого роду українських поміщиків, власників земель у Чернігівській, Полтавській, Київській губ., що походили з козацької старшини. – Український меценат, колекціонер, власник маєтку в Качанівці Чернігівської губ., де було влаштовано музей старожитностей, який згодом став загальнодоступним Чернігівським музеєм старожитностей. І. Рєпін у Качанівці зібрав матеріал для картини «Запорожці пишуть листа турецькому султану», одним із персонажів якої був син В. В. Тарновського – теж В. В. Тарновський, на прізвисько «Васюк». В одному з листів Н. Полонська-Василенко пише: «Гірша справа з сином, "Васюком". Він якось зник з Києва, і Ник. Прок. не знає нічого про нього. Не знаю й я» (див.: Лист № 541а Н. Д. Полонської-Василенко від 27.01.1935 року // Епістолярна спадщина академіка Д. І. Яворницького. Випуск І. Листи вчених до Д. І. Яворницького. – Д.: Гамалія. – 1997. – С. 432).

[7] Тарновський Василь Васильович (Васюк) – син В. В. Тарновського.

[8] Воблий Костянтин Григорович (1876–1947) – економіст, статистик, економгеограф. Академік (1919). Закінчив Київську духовну академію (1900), юридичний факультет Варшавського університету (1904). Професор Київського університету (1911), директор Київського комерційного інституту (1917–1919), директор Інституту економіки АН УРСР (1942–1947).

[9] Кримський Агатангел Юхимович (1871–1942) – видатний український учений, орієнталіст, славіст, історик української мови і літератури, дослідник фольклору, перекладач, письменник, поліглот. Академік АН України (1918). Закінчив Московський університет (1898). Один з організаторів УАН у Києві та її незмінний секретар у 1918–1928 роках. Голова історико-філологічного відділу УАН, директор Інституту української мови (1922–1929).

[10] Богомолець Олександр Олександрович (1881–1946) – видатний український патофізіолог, державний і громадський діяч. Народився в Києві. Закінчив медичний факультет Новоросійського університету в Одесі (1906). З 1909 року приват-доцент Новоросійського університету. Професор Саратовського (1911–1925) і Московського університетів (1925–1931). Академік АН УРСР з 1929 року, Президент Української академії наук з 1930 року.

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В ЖИТЛОВОМУ БУДІВНИЦТВІ УКРАЇНЦІВ ЧЕРКАЩИНИ КІНЦЯ XIX – XX СТОЛІТЬ (на матеріалах експедиції)

Сергій Довгань **УДК 398.341(477.46)“18/19”**

У статті подано огляд польових матеріалів автора стосовно сільського житла українців Середньої Наддніпрянщини. Показано трансформаційні процеси в будівництві житла кінця XIX – XX ст.

Ключові слова: житло, стіна, фундамент, цегла, стеля.

The article reviews the author’s field materials concerning the Middle Naddniprianshchyna Ukrainians’ rural accomodation. The transformational processes in an accomodation’s construction from the late XIXth through the XXth centuries are manifested.

Keywords: accomodation, wall, adobe, foundation, brick, ceiling.

Дослідження охоплює територію сучасної Черкаської області, яка є складовою історико-етнографічного регіону Середньої Наддніпрянщини. Джерельну базу огляду становлять експедиційні матеріали, зібрані на Черкащині, що висвітлюють особливості будівництва житла українців кінця XIX – XX ст.

Традиційне житло Черкащини вирізняється великим різноманіттям способів зведення, конструктивних типів та матеріалів (дерево, глина, солома, очерет, лоза, а згодом і цегла). Такі особливості зумовлені різними природними умовами регіону та наявністю певних будівельних матеріалів.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. на лівобережній частині Черкащини для зведення стін здебільшого використовували дуб, сосну, акацію, вербу, лозу та інші породи дерева, доступні селянинові залежно від його матеріального становища, а також глину, суглинок, солому, очерет.

На розглядуваній території поширеним було зведення стін «у сохи», які закопували на відстані 1 м одна від одної. Між ними забивали або вставляли в пази «глиці» чи звичайні дрючки. Для того, щоб глиці трималися, їх прибивали на відстані 40–60 см одна від одної. Потім заплітали все хмизом, лозою або очеретом і з обох боків замазували глиною із соломою. Аби глина на стінах краще трималася, набивали навкіс «дрючки». Товщина таких стін була 20–30 см. [1]

Не менш поширеним типом житла були так звані хати-«литки» («ліпки»). Вони були набагато дешевшими від попередніх завдяки мінімальному використанню дерева і тому доступними для бідного прошарку населення. Для зведення стіни з обох боків виставляли дошки-риштування (50–70 см заввишки). Між ними лили рідку глину, змішану із соломою або половою. Потім настеляли солому й утрамбовували ногами. Для того, щоб краще зв’язати стіни на кутах, стелили очерет. Так повторювали, допоки не наповнять риштування до країв. Потім давали стіні кілька днів або тижнів підсохнути. Після цього, риштування піднімали на вищий рівень, нарощуючи стіну до потрібної висоти. Товщина її могла сягати 45 см. [2]

Пізніше, у 50–60-х роках XX ст., житло почали будувати із саману. Саман формували з глини, за розміром, як сучасні дві-три цеглини. Давали кілька днів підсохнути, і потім із таких цеглин зводили стіни. Саман клали на глиняному розчині, а потім з обох боків обмазували глиною [3].

Стіни хат будували також із «вальків». Для їх виготовлення робили заміс із глини та соломи, і відразу з них зводили стіни аж до само-

го верху. Товщина таких стін була приблизно 25—35 см. Для міцності на кутах між вікнами та дверима іноді встановлювали дерев'яні вертикальні стовпи — сохи (слупи) [4].

На значній території правобережної Черкащини поширеними були так звані «топтанки» [5]. Цей спосіб зведення стін аналогічний «литкам». Таке будівництво було поширеним до 60—70-х років XX ст.

Використання деревини для будівництва житла було обмеженим. З дерев'яних колод на землю горизонтально клали підвалини з «перев'язкою» їх на кутах. У підвалини вертикально, на відстані 1—2 м, врубували сохи — стовпи товщиною 20—30 см та висотою, що відповідала висоті стін житла. Зверху сохи врубували в «ощепини». У сохах видовбували пази для «закидки». Для цього брали круглі жердини або ж колоті бруси та дошки і вкладали їх горизонтально в пази між сохами, далі стелили глиняні «вальки» і прикладали знову закидкою. І так до ощепин. Потім з обох боків стіни мазали та вирівнювали глиною. Для того, щоб глина краще трималася, навкіс набивали тріски або лозу [6]. Цей спосіб подібний до будівництва «в сохи». Відмінність полягає в тому, що для заповнення стін тут використовували більше дерева, менше — глини, а також очерету, соломи та лози. Часто закидку обкручували очеретом або соломою, обмазаною або змоченою розчином глини. Такий спосіб був поширений наприкінці XIX — на початку XX ст., уже до 50—60-х років XX ст. його майже не використовували через нестачу деревини для будівництва.

Ще один схожий спосіб зведення житла — «на мурлатинах». Замість очерету та лози тут використовували круглі дерев'яні жердини (чи розколені на дві, три або чотири частини) — мурлатини. Якщо не було можливості заготовити дерево, замість них в'язали в пучки рогіз або очерет. На землю встановлювали підвалини, на підвалинах вертикально кріпили стовпи. Зверху стовпи зв'язували ощепинами. Потім до стовпів з одного боку знизу і згори горизонтально, на відстані 1,5—2 м одна від одної, прибивалися планки. І вже потім, вертикально до планок кріпили мурлатини. Після того, як усі мурлатини було закріплено, з обох боків на них прибивали навкіс риштування і замазували глиною. Так будували до 50-х років XX ст., згодом зводити стіни на мурлатинах перестали [7].

Метод будівництва з використанням саману поширився і на правобережну частину Черкащини. Його почали використовувати в 60—70-х роках. Стіну із саману в цей час уже ставили на фундамент. Тоді ж почали застосовувати цеглу [8]. Саманні хати, обкладені цеглою, на фундаменті, — наступний конструктивний тип будівництва. Саме таке будівництво, поширене на значній території Середньої Наддніпрянщини з 60—70-х років XX ст., набуло поширення не тільки на Черкащині, але й на значній частині України в 70—90-х роках XX ст.

Для каркасної основи даху використовували дерево. З нього виготовляли крокви. Їх розміщували по всій довжині хати на відстані 1—1,5 м одна від одної. Розміри кроков залежали від висоти даху і ширини хати — чим вищий дах і ширша хата, тим більші крокви. Дерево потрібне було і для «лат» — жердин, які набивали на крокви горизонтально на відстані 40—70 см одна від одної [9].

Для накриття даху на всій території Черкащини кінця XIX — першої половини XX ст. уживали житню солому й очерет, у поєднанні, а також як окремі матеріали для накриття. Найчастіше покрівлю робили з житньої соломи, бо вона довша і пружніша. Значну частину своєї землі селяни засівали житом. Зерно використовували для харчування, а із соломи вшивали покрівлю. У часи колективізації, коли в селян забрали значну частину землі, почали більше використовувати очерет [10].

Висоту солом'яного або очеретяного даху і висоту стін хати робили у співвідношенні приблизно 1,5:1 або 2:1, тобто при висоті стін 2 м дах міг сягати 4 м. Високий дах служив довше, адже вода швидше стікала і менше затікала в середину покриття. Солому або очерет у стрісі викладали

зрізаною частиною донизу. Її вирівнювали, підрізали, щоб отримати рівний і гладенький край. Решту покриття розміщували зрізаним краєм догори. Починали роботу зі стріхи, що нависала над стінами, і закінчували зверху «гребенем», який закріплювали дерев'яними ключицями. Гребінь могли змазувати глиною, щоби був міцнішим.

Іноді стріху робили з очерету для міцності, а поверх укладали солому. Зверху на гребінь могли накидати й очерет [11].

Траплялися поодинокі випадки, коли для накриття застосовували метал (бляху). Це могли собі дозволити тільки заможні селяни [12].

Солом'яні дахи робили до 50—60-х років XX ст. Вони були переважно чотирисхилими. У повоєнні роки почали повсюдно використовувати шифер. І вже у 70—80-х роках XX ст. він став найпоширенішим матеріалом для покрівлі. Зі зміною матеріалу змінюватися почали й розміри даху — він став нижчим і з меншим виносом. Крім того, кінці кроков закріплювали у балки стелі. Відбувалися певні зміни і у формі даху (ламаний, двосхилий), хоча переважав традиційний чотирисхилий [13].

Традиційна стеля з одним поздовжнім сволоком, поширена на всій території досліджуваного регіону ще в 20—30-х роках XX ст., починаючи з 40—50-х років поступилася місцем стелі з балок (сволочків). Згодом змінилася їх кількість, значення, спосіб укладання та розміщення. Сволок встановлювали один, на нього укладали сволочки. І вже на сволочках або між ними розміщували наповнення стелі (глина, дошки, закидка, очерет, солома). Поверх сволочків клали жердини або дошки. Потім настеляли глину, змішану із соломою, стелили очерет і знову замазували глиною. Усередині стелю також мазали та вирівнювали глиною і через певний час білили [14].

Сволок мав сакральне значення і використовувався у побуті. Коли він поступово втратив своє сакральне значення, а побутове перебрали на себе інші елементи інтер'єру, у будівництві стелі почали використовувати балки.

Балки клали впоперек хати на відстані 1—2 м одна від одної. Їх підбивали дошками, «решетували» та замазували глиною, так, щоб їх на стелі не було видно. Зверху стелю утеплювали шаром глини, потім очеретом і знову замазували все глиною [15]. Такий спосіб набув поширення в 50—60-х роках XX ст. Поява балок була зумовлена збільшенням розмірів житла та змінами в його плануванні.

Зазначимо, що характерною ознакою будівництва кінця XIX — початку XX ст. не тільки на Черкащині, але й на значній території України є відсутність фундаменту. Стіни ставили на дерев'яні підвалини або на землю. Будівництво сільського житла з використанням фундаменту на Черкащині стало масовим лише в 60—70-х роках XX ст. Крім того, у цей час замість таких традиційних будівельних матеріалів, як глина, солома, очерет і лоза, почали використовувати цеглу і цементно-піщаний розчин (бетон), які відзначалися значно більшою міцністю на відміну від попередніх матеріалів.

[1] Польові записи автора, 2 грудня 2009 року, с. Коломиці Драбівського р-ну Черкаської обл.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] Польові записи автора, 5 грудня 2009 року, с. Лящівка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.

[5] Польові записи автора, 3 грудня 2009 року, с. Ташлик Смілянського р-ну Черкаської обл.

[6] Там само.

[7] Польові записи автора, 4 грудня 2009 року, с. Чубівка Черкаського р-ну Черкаської обл.

[8] Польові записи автора, 3 грудня 2009 року, с. Куцівка Смілянського р-ну Черкаської обл.

[9] Польові записи автора, 5 грудня 2009 року, с. Лящівка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.

[10] Польові записи автора, 4 грудня 2009 року, с. Чубівка Черкаського р-ну Черкаської обл.

[11] Польові записи автора, 5 грудня 2009 року, с. Лящівка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.

[12] Польові записи автора, 4 грудня 2009 року, с. Чубівка Черкаського р-ну Черкаської обл.

[13] Там само.

[14] Там само.

[15] Там само.

МУЗИЧНА ТИПОЛОГІЯ ЗИМОВИХ ОБРЯДОВИХ НАСПІВІВ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ З ЛІВОГО БЕРЕГА КРЕМЕНЧУЦЬКОГО ВОДОСХОВИЩА

Олександр Вовк **УДК 398.8(477.46)**

Статтю присвячено питанням збереженості та дослідження обрядової пісенної традиції сіл Лівобережної Черкащини, затоплених Кременчуцьким водосховищем. Розвідка містить етнографічну інформацію та огляд музичної типології пісень зимового обрядового циклу.

Ключові слова: Середня Наддніпрянщина, обрядовий цикл, строфічна будова, ладомелодична структура, силабічна форма, сегмент, гетерофонія, орнаментація.

The article is devoted to the problems of safety and research of a ritual song tradition of the Left-Bank Cherkashchyna villages submerged by the Kremenchuk Reservoir. The essay covers the ethnographical information and considers the musical typology of winter ritual songs.

Keywords: Middle Naddniprianshchyna, ritual cycle, strophic structure, melodical fret structure, syllabic form, segment, heterophony, ornamentation.

Досліджувана територія, затоплена Кременчуцьким водосховищем, розташована в межиріччі Дніпра та нижньої течії Сули. За сучасним адміністративним поділом України вона входить до складу Чорнобаївського району Черкаської області.

Відомо, що цей край було заселено дуже давно. Неодноразові археологічні експедиції виявили на розглядуваній території поселення скіфського періоду (VII—III ст. до н. е.), доби неоліту (IV тис. до н. е.), пізньої бронзи (середина II — I тис. до н. е.). Також було знайдено залишки поселень черняхівської та зарубинецької культур, давньоруського періоду та кілька городищ часів Київської Русі.

Уперше ця територія згадується 1116 року в Знатіївському літопису і пов'язана з ім'ям князя Ярополка, який збудував тут місто Желді (нині — с. Жовнин) як опорний пункт для захисту південно-східних кордонів Русі. У 1239 році, як і прилеглі поселення, Желді повністю знищили татари. І тільки в XV—XVI ст. цей край знову почали заселяти втікачі з панщини та козаки.

З 1648 року села Липове, Матвіївка, Кліщенці та інші належали до Жовнинської сотні, а сам Жовнин став сотенним містечком Чигиринського полку з фортецею. З 1782 року ця територія належала Київському намісництву, а з 1796 входила до Малоросської губернії. У 1802 році вона ввійшла до складу Золотоніського повіту Полтавської губернії.

Упродовж 1928—1930 років ці землі відносилися до Кременчуцького округу, протягом 1930—1937 років були в складі Градизького району Харківської області, а пізніше — у 1937 році — стали частиною Полтавської. З 1964 року їх було включено до складу Золотоніського району, і лише від січня 1965 року вони стали територією Чорнобаївського району Черкаської області.

Історія вивчення цих теренів не може пишатися великою кількістю дослідників-етномузикологів. Відомо, що влітку 1903 року з фольклорно-етнографічною експедицією ці місця (поряд з іншими) відвідала відома російська оперна співачка Євгенія Едуардівна Линьова. Результатом цієї поїздки стала її праця «Опыт записи фонографом украинских народных песен» [1]. Досліджені нею села (Сорочинці, Леб'яже, Литв'яки, Шишаки, Рокита, Деньги, Жовнине, Стовбувате) у той час були частиною Полтавської губернії. До обстежуваної нами території з-поміж цих сіл належить Жовнин.

В опублікованій розвідці Є. Линьова наводить лише один нотний приклад — ліричну пісню «Ой горе тій чайці» із села Жовнин, — що не дає можливості сформувати уявлення

про місцевий стан тогочасної календарно-обрядової традиції [2].

Варто зауважити, що в селах Кліщенці та Жовнине на початку XX ст. проводив свою збирацьку роботу і Микола Віталійович Лисенко. Експедиційною діяльністю тут також займався А. Чеховський, матеріали якого зберігаються в наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Зокрема, 1 липня 1936 року в с. Вереміївка він записав п'ятнадцять весільних пісень, які майже через п'ятдесят років увійшли до першого тому антології «Весільні пісні. В двох книгах» (1982), виданого ІМФЕ.

Відомо, що перед затопленням окресленої території, у травні 1956 року, ІМФЕ відрядив комплексну експедицію в села, які згодом мали опинитися під водою. Її метою було зафіксувати зразки матеріальної та духовної культури в селах майбутніх переселенців. В експедиції брали участь художник і фотограф, які знімали плани сільських вулиць, типи селянських хат і печей, види та крій одягу, зразки тканих килимів, сорочок, рушників та інших речей. Фольклористи-музикознавці записали на магнітофонну плівку тексти та мелодії 230-ти пісень, серед яких було кілька стародавніх колядок, щедрівок, веснянок, весільних та ліричних пісень. Деякі з них згодом опублікував у збірках «Пісні Черкащини» та «Українське народне багатоголосся» Л. Ященко, який був одним з учасників тієї експедиції. Серед досліджених тоді сіл були й Кліщенці та Жовнин, де через багато років було записано пісенний матеріал, використаний при написанні цієї статті.

Таким чином, навіть зважаючи на перелічені факти, до 2004 року ця частина лівого берега Середньої Наддніпрянщини залишалася недостатньо вивченою, і доцільно зауважити, що запропонована стаття написана саме на основі матеріалів, зібраних після 2004 року, які в науковому обігу використані вперше.

У ході вивчення календарної пісенної традиції межиріччя Сули та Дніпра з'ясувалося, що обстежувана територія багата на пісні зимового обрядового циклу, оскільки зимові ритуали майже в усіх досліджуваних селах продовжували активно функціонувати і в XX ст. Основні дати проведення зимових обрядів та виконавський репертуар у більшості випадків збігаються із загальновідомими в Україні. Так, простежується чітка диференціація колядок і щедрівок за часом виконання: перші співали на Різдво, а останні — у новорічну ніч, з 13 на 14 січня (за н. ст.).

Наведемо деякі етнографічні відомості стосовно проведення зимових обрядів (за висловлюваннями самих респондентів):

1) «Починали колядувать зранку 7-го числа дівчата. Хлопці "рожествували" із звєздою... на перший день різдвяних свят співали "Рожество твоє"» (*сс. Жовнин, Вереміївка*).

2) Обряд «пахолкування». Пахолок у перекладі з польської означає «хлопчик, підліток». Пахолкувати, як повідомили інформанти, означає «ходити, вітати». Пахолкували на Різдво зранку, ще затемна, а також на Новий рік. Хлопчики або дівчатка, по одному або по кілька осіб, обходили хати і голосно декламували (хлопчики):

Я маленький пахолок,
Родився в вівторок,
А в середу рано
Мене в школу дано.
Я йду плачу,
За сльозами світу не бачу,
Ступив я на поріг,
Запах мені пшеничний пиріг.
Я пирога не желаю,
Вас з празником поздоровляю,
З Новим годом!
(дівчатка):
Я маленька дівчинка,
Спідничка рябенька,
Очки сіренькі,
Коси біленькі,
Щічки рум'яненькі,
Губки розовенькі,
Будьте з Різдвом Христовим здоровенькі!

Коли заходили пахолкувати до хати, то хазяйка сідала на комин, аби кури неслись добре. З обіду починали ходити дівчатка *(сс. Першотравневе, Старий Коврай)*.

3) Гуляння після колядок називалися «вечірніми» *(с. Москаленки)*.

4) У Першотравневому ще пам'ятають обряд «Водіння Кози»: «Була бабка Удодка, яка завжди наряджалася козою, робила конопляні роги, бороду».

5) На «Меланку» дівчата ходили до півночі, а потім починали ходити «суто мущини, або хлопці посипають з зіркою». «Наряжали "Меланку" в женську одьожу, розмальовують... Міхоношу називали "Сидіром"» *(сс. Веремїївка, Васютинці)*.

6) «На колядки і щедрівки ходили сім'ями, одягались святково. Брали мішки. Жінки заходили в хату до хазяїна, співали колядку, а він виносив їм паляницю або ковбасу. І прямо повні мішки оцього доходу набирали». У цей день вони обходили хати, а вже наступного робили гуляння. Поширеним було також пахолкування. «Щедрували. Оце ж сьогодні щедрівка, завтра Новий год. То переодягалися ото в шапки, таке, в ведмедя, вроді би, вивертали кожуха... І в козу ж, видно ж, бо роги ото такі... Я знаю, що ходили від двору до двору» *(с. Старий Коврай, Орел Катерина Мефодіївна, 1921 р. н.)*.

7) Хлопці та дівчата ходили колядувати й щедрувати окремо, переважно вдень, а вже старші або одружені — після них, звечора. Гурти були мішаними. Дітям давали коржики, пиріжки, горіхи, дорослим — по чарці. На Меланки виряджались і ходили шуткували, вітали зі святами. Робили пародію на церковну службу. Водили також козу *(с. Жовнин)*.
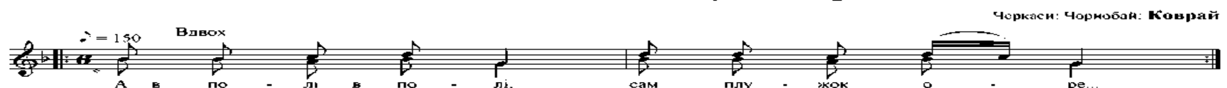
Аналітичний матеріал колядок та щедрівок базується на 52-х пісенних зразках, відібраних за якістю виконання та станом збереженості з-понад сотні пісень. На основі цього матеріалу можна виокремити п'ять композиційних груп, кожна з яких характеризується поступовим зростанням масштабів форми: односегментна форма; однорядкова форма; однорядкова, що містить рефрен; дворядкова; дворядкова з рефреном.

За ознаками музичної стилістики весь наявний пісенний матеріал ми умовно поділили на чотири групи.

Першу групу серед записаних пісень становлять найбільш архаїчні. За нашими спостереженнями, майже всі вони належать до традиційного дитячого репертуару обходу дворів. Відповідно до дати виконання ці пісні є або колядками, або щедрівками. За строфічною будовою вони можуть бути односегментними чи двосегментними рядками [3]. Головною їх ритмомелодичною рисою є серіація: упродовж усієї пісні повторюється одна й та сама коротка мелодія (у нотації — в межах такту або двох).
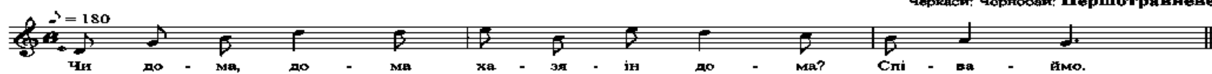
Ладомелодична структура дитячих колядок та щедрівок — від трьох звуків у межах терції/кварти до пентахорду. У процесі виконання цих мелодій кількома дорослими жінками можливе гетерофонне розгалуження мелодичної лінії та епізодичне утворення терцієвих співзвуч:

А в полі, полі, сам плужок оре
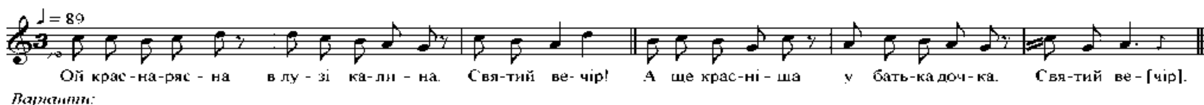


Друга група — давні колядки, що їх виконували дорослі, — репрезентована двома недосконалими зразками. Один з них — ритмокомпозиційного типу 5+5+3, заспіваний як однорядковий, хоча на інших теренах України він майже завжди організований у дворядкову строфу. Оскільки виконавиця згадала неповних три рядки тексту, які відтворила з однаковою мелодією, припускаємо, що рефренний рядок, що збільшує композицію до дворядкової строфи, вона просто забула:

Чи дома, дома хазяїн дома



Колядний тип 5+5+4 в с. Старий Коврай виконавиця відтворила з двома різними текстами (другий — неповний). В основі композиції — однорядкова форма. Її мелодичний зміст є типовим для таких пісень. Два п'ятискладні сегменти мають хвилеподібний мелодичний рух і завершуються низхідним кадансуванням на I щаблі (г. о. л.). Рефрен, який завершує форму, порушує мелодичну лінію кадансуванням на II щаблі (п. о. л.), що дає можливість одразу перейти на повтор мелодії з наступними словами. Однак при повторі відбуваються деякі зміни в початковому сегменті, що в цілому надає формі подібності до дворядкової строфи (щоправда, у процесі виконання цей принцип порушується). Мелодичний обсяг пісні — пентахорд мажорного нахилу; мелодія весь час рухається між двома крайніми тонами звукоряду, що також є типовим для колядок цього типу:
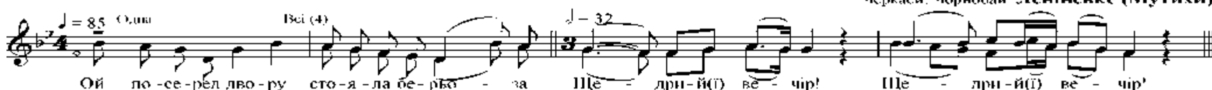


До *третьої групи* належать щедрівки з приспівом «Щедрий вечір!». На відміну від дитячих щедрівок це вже справжні пісні, яких співають, а не напівдекламують; вони входять до зимових обрядових пісень з репертуару дорослих. Модельний тип цих зразків має такий вигляд: 4+4+Р(4+4), — але за рахунок дроблення першої або другої складоноти в одному з двох сегментів основної частини кількість силаб може коливатися від 4-х до 6-ти. Силабічна форма рефрену є стабільною і дорівнює 4-м складам, але завдяки дробленню першої складоноти другого ритмосегмента вона може утворювати п'ятискладник. Особливістю ритмотворення рефренної частини є хоріямб, який проводиться двічі, але в деяких випадках сталий двосегментний рефрен може розширитися до чотирисегментного. Головними ознаками пісень цієї групи є:

— протиставлення чотиридольних сегментів першого рядка тридольному двосегментному рефрену (♫ ♫ ♩ ♩ | ♫ ♫ ♩ ♩ || 𝅗𝅥 ♩ ♩ 𝅗𝅥 | 𝅗𝅥 ♩ ♩ 𝅗𝅥 |||);
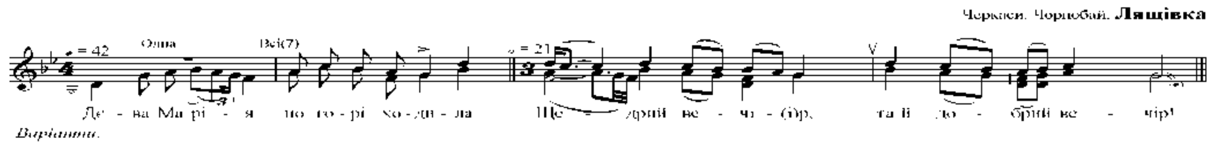
— у ладовій організації наявні риси мажоро-мінорної системи, які поєднані тут з елементами давнішої монодичної системи (зупинка на субсекунді, на II щаблі, система опозиційних опорних тонів I—VII_{II} та I—II, а VII щабель переважно натуральний, а не підвищений, що є рудиментом давніх ладів).

Увагу привертає і ладова розімкнутість значної частини мелодій. Хоча трапляється багато прикладів із завершенням строфи на I щаблі, однак найчастіше останній каданс, який завершує кожну строфу, як опорний звук раптом проголошує не I щабель, а II або VII:

Ой посеред двору стояла берьоза



Колективне виконання щедрівок містить як відбиток розвиненої гетерофонії, де унісонність чергується з консонантними співзвуччями терції, квінти або тризвука, так і підголоскового складу, коли голоси розходяться в октаву. Також присутні яскраві ознаки функціонально-гармонічної системи з виразними квартовими ходами баса:



Четверта група представлених нами пісень — церковні колядки. Це один з найчисельніших шарів пісенної зимової традиції, адже християнська культура посідала та й досі посідає вагоме місце в житті сільського населення. Зміст поетичних текстів цієї групи колядок тісно пов'язаний з Євангелієм. Тут є такі теми, як народження Ісуса Христа, його життя та смерть. Крім того, наявні й повчальні елементи.

Як і зміст словесного тексту, музична організація пісень теж віддзеркалює вплив церковної — кантової — традиції. Насамперед це стосується ладомелодичної організації:
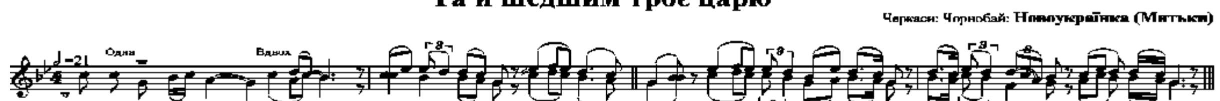
— панування мажоро-мінорної системи;

— наявність відхилень до паралельного ладу функціонально-гармонічними засобами, переважно через акорди домінантової функції;

— застосування VII підвищеного щабля в мінорі.

Усі ці ознаки свідчать про відображення в цих музичних композиціях нового, а саме ладогармонічного типу мислення. Водночас досі помітний зв'язок з давнішим типом музичного мислення (монодичним, лінеарним). Це простежується в наявності низького VII щабля, чергуванні терцієвих співзвуч з унісонами, а також сходження в кадансі голосів в унісон, а не в терцію. Від звичайних пісень походять й елементи орнаментації:

Та й шедшим троє царю



Пісні, пов'язані з народно-церковною музичною традицією, мають строфічну форму.

Отже, наявність виявлених у ході дослідження чотирьох стильових груп зимових пісень відповідають чотирьом основним типам музичного мислення, які тією чи іншою мірою збереглися в пам'яті народних виконавців цього регіону до наших днів. Це декламаційний стиль дитячих колядок і щедрівок; архаїчний пісенний стиль представлено двома зразками давніх колядок; розвинений багатоголосний стиль, втілений у щедрівках з приспівом, що їх виконували дорослі, де переплелися елементи давнього мислення з новими музичними тенденціями; та найпізніший стиль, репрезентований християнськими церковними колядками, в яких простежується яскравий прояв ладогармонічного мислення.

1. *Гошовский В.* Типы украинских колядок и их структурно-ритмические разновидности у славян // У истоков народной музыки славян: Очерки по музыкальному славяноведению. – М., 1971.

2. *Єфремов Є.* Ритмоструктурні типи календарних наспівів на Київському Поліссі // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Л., 1997. – Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – 260 с. – С. 245.

3. *Квитка К.* Песни украинских зимних обрядовых празднеств. – М.: Советский композитор, 1971. – Т 1. – 154 с. – С. 103.

4. *Клименко І.* Зимові мелоареали південної Пінщини в системі поліської мелоареалогії // Етнокультурна спадщина Полісся. – Рівне: Перспектива, 2005. – 37 с. – С. 27.

5. *Рибак Ю.* Мелотипи зимових обрядів Верхньоприп'ятської низовини // Етнокультурна спадщина Полісся. – Рівне: Перспектива, 2005. – 27 с. – С. 6.

6. *Сопілка Т.* Щедрівки у пісенній традиції Полтавщини (за матеріалами експедицій 1986–2000 рр.) // Проблеми етномузикології. – К., 2004. – Вип. 2. – 255 с.

[1] *Линева Е.* Опыт записи фонографом украинскихъ народныхъ песенъ. Изъ музыкально-этнографической поездки въ Полтавскую губ., въ 1903 г. – М., 1905.

[2] Відомо, що Є. Линьова опублікувала лише невелику частину своїх експедиційних матеріалів. Імовірно, решта зберігається у фонограмархіві Пушкінського Дому (Санкт-Петербург) у вигляді металевих матриць.

[3] Така форма виникає завдяки мелодичній організації. Мелодія першого коліна має направленість на продовження, що підкреслює висхідна інтонація. Відповідно в другому коліні наявний протилежний мелодичний рух і кадансування в головний опорний тон.

ПІСЕННА ЛІРИКА СЕЛА СЕМИГІР'Я СВІТЛОВОДСЬКОГО РАЙОНУ КІРОВОГРАДСЬКОЇ ОБЛАСТІ

Анастасія Філатова

УДК 398.838(477.65)

Статтю присвячено позаобрядовим ліричним пісням одного із сіл Правобережної Наддніпрянщини (с. Семигір'я Світловодського р-ну Кіровоградської обл.). На прикладі пісенного репертуару трьох виконавиць літнього віку розглянуто особливості їхньої співочої манери та музичної стилістики ліричних пісень. Це дозволило виявити різні комплекси структурно-стилістичних ознак, складність і неоднозначність кожного зі структурних рівнів пісенного матеріалу. Багатство музичних форм, оригінальність виконавських утілень яскраво репрезентують культуру традиційного співу с. Семигір'я та відзначають її музично-стильову єдність.

Ключові слова: Правобережна Наддніпрянщина, регіональна традиція, лірична пісня, виконавська манера, музична стилістика.

The article is devoted to the non-ritual lyric songs of one of the Dnieper Right-Bank Ukraine villages. Based on the song repertoir of the three aged female performers there is a consideration of the features of singing manner and musical style of their lyric songs. This allowed the author to elucidate the different complexes of structural and stylistic signs, complicacy and ambiguity of each song's structural level. The variety of musical forms and originality of performer's embodiments strikingly represent the Semyhirya village traditional singing culture and mark the culture's musical and stylistic unity.

Keywords: Dnieper Right-Bank Ukraine, regional tradition, lyric song, performer's manner, musical style.

Одним з актуальних напрямів сучасної української етномузикології є регіональні й локальні дослідження народної музики. Опис та аналіз різних регіональних традицій, місцевих пісенних стилів українського фольклору дають можливість виявити їхні своєрідні оригінальні риси. Матеріали кожної фольклористичної експедиції щоразу дозволяють відкрити нові, невідомі деталі в пізнанні народного музичного мистецтва.

Неабиякий і цілком закономірний інтерес до обрядового фольклору, який останнім часом є темою переважної більшості досліджень, дещо витіснив з поля зору жанр «звичайних» (позаобрядових) пісень. Здавалося б, із їхнім записом ще можна зачекати, а дорогоцінний час витратити на фіксацію архаїчного шару фольклору. Але виявилося, що якісна пісенна лірика зникає з ужитку так само стрімко, як і обряд.

Запропоновану статтю присвячено пісенній ліриці села Семигір'я Світловодського району Кіровоградської області. Збирацьку роботу в селах Світловодського району розпочала у 2000 році група фольклористів, до складу якої, крім автора статті, входили випускники Київського національного університету культури і мистецтв С. Постольніков та І. Барамба, викладачі Кіровоградського музичного училища О. та Н. Терещенки. У період із 7 квітня 2000 року по 1 липня 2001 року було досліджено пісенну культуру шести сіл (Григорівка, Кобзарівка, Калантаїв, Семигір'я, Глинськ, Федірки) Світловодського району, серед яких нашу увагу привернуло унікальне село Семигір'я. Цікава історія, самобутній пісенний репертуар, майстерні виконавці — усе це спонукало записувачів відвідати село декілька разів. Результатом пошукової роботи в цьому селі (було опитано одинадцять місцевих жителів) стали двадцять два фольклорні сеанси [1], 12-годинний аудіозапис (музичні зразки та етнографічна інформація). Загальна кількість зафіксованого музично-етнографічного матеріалу становить понад триста одиниць інформації.

Досвід фольклористичних експедицій, записи музичного фольклору в окресленому регіоні, здійснені впродовж останніх років, засвідчують, що з-поміж різноманітних пісенних жанрів (колядок, щедрівок, веснянок, весільних пісень тощо) одним з найрозповсюдженіших і чи не найкраще збережених є жанр ліричної пісні. Тут Семигір'я не стало виключенням. Традиційний ліричний репертуар з розвиненим підголосковим стилем став домінуючим матеріалом серед наших записів. Проте давня лірика — гуртова, багатоголосна — «доживає» в пам'яті лише поодиноких інформантів. Ідеться про сольне виконання гуртових пісень (вимушений одиночний спів) або виконання пісень сольної традиції. У селі немає колективу, який би репрезентував гуртовий спів цієї місцевості, хоча існують окремі виконавці, дуети, тріо, що дає можливість скласти уявлення про локальний репертуар та стан збереженості колись багатої, тематично розмаїтої, стилістично монолітної (за деякими винятками) і цікавої наддніпрянської традиції.

У ході роботи члени експедиції широко застосовували метод повторного запису тих самих пісень від різних виконавців, що дало змогу простежити деталі виконавських версій, а загалом — феномен парадигми як варіантної розгалуженості пісні в її побутовому поширенні. Серед пісень ліричного жанру це близько вісімдесяти різних пісенних сюжетів загалом у ста двадцяти двох варіантах.

Щоб хоч трохи компенсувати втрачену манеру багатоголосного співу, збирачі здійснили спробу комбінованого запису [2]. Звісно, його якість не була високою, а повнота і достовірність фактури може викликати сумнів. Доказом наукової цінності такого методу є записи тих самих пісень від ансамблю трьох жінок. Виконавські варіанти в обох випадках здебільшого збігаються. Отримані в такий спосіб зразки багатоголосної фактури змогли доповнити нечисленні записи натурального багатоголосся від родинних дуетів і тріо.

Авторці статті (у складі вищезазначеної групи фольклористів) пощастило здійснити записи від трьох виконавиць літнього віку. Це яскраві носії культури традиційного співу села, які найповніше представили пісенний репертуар Семигір'я, — Залюбовська Одарка Макарівна (1906—2001), Залюбовська Федорка Григорівна (1923 р. н.), Залюбовська Галина Ністратівна (1932 р. н.).

На момент запису Одарці Макарівні було 94 роки, і вона мешкала в інтернаті для літніх людей у с. Глинськ (8 км від Семигір'я), бо дітей не мала, хоча все своє життя прожила в Семигір'ї. За словами мешканців села, це була одна з найкращих виконавиць. Колись гарно співала зі своїм чоловіком, а потрапивши до Глинська вже в літньому віці, часто співала сама. Незважаючи на вік, виконавиця згадала дуже багато пісень, пам'ятала майже всі слова. Пісні звучали без перерви,

на одному диханні, ніби Одарка Макарівна чекала на нас і боялася не встигнути проспівати всі пісні, які знала. Після закінчення однієї з пісень вона так і сказала: «*Ма'ть* [Мабуть. — *А. Ф.*] *не встигну*». Як найстарша з-поміж інших, що народилася на початку XX ст., співачка продемонструвала найбільш «класичний» репертуар і стиль пісенної лірики, успадковані з XIX ст. З обрядових пісень у репертуарі Одарки Макарівни були колядки, ігрові веснянки, весільні. Але більшість пісень представлено сферою лірики. Не останнє місце належить пісням чоловічого середовища — чумацьким, козацьким, некрутським, солдатським, тюремним, що засвідчує питому вагу чоловічого співу в минулому, особливо, якщо врахувати буремні історичні події на землях Наддніпрянщини («А ярма тріщать, гей та воли ревуть», «Гей! Косарики сіно ж косять», «А летів пуга та вилетів пуга», «Забілєлі сніжки, ай забілєлі бєлі», «А Дунай-рєчка, й братця, не широка», «Ой казали вражі люди» та ін.). Згодом ця група пісень увійшла до жіночого репертуару. Усі виконавиці засвідчують мішаний склад побутових гуртів у минулому: жінки й чоловіки співали разом. У співі Одарки чується колись сильний, яскравий голос. За словами її молодшої односельчанки Федорки, голос Одарочки був «*не такий, шо дзеленчить отам десь, а такий сильний*». Під час співу чоловічих пісень Одарка виразно наслідувала виконавські риси саме чоловічого співу, що можна встановити при зіставленні виконання цієї інформантки та місцевого співака Залюбовського Івана Васильовича (1931 р. н.). Це активна подача звука, виразні вигуки-вставки «гей», «ой», яких більше, ніж у співі молодших виконавиць, а також інтенсивна вокалізація приголосних. Помічено також, що ритміка зачинів і катенів у її співі більше тяжіє до рубато порівняно із заспівами аналогічних пісень у двох інших виконавиць, які вже частково втратили деякі особливості виконавської манери і значною мірою «вирівняли» ритм. Зауважимо і наявність у її піснях одноопорних ладів. Від Одарки було записано декілька пісень у форматі комбінованого запису. Але ця спроба від початку не дуже вдалася. Серед вдалих зразків повноцінного двоголосся — пісня «Ой брови чорні, ай а очи ці карі».

Федорка Григорівна Залюбовська зараз ні з ким не співає, але пам'ятає, як раніше гарно співали і жінки, і чоловіки. Її родина була співуча. Любить Федорка згадувати діда Демида Леонтійовича Залюбовського, який «витягував» так, «*шо куда той женщінє, так він вмів отам переливи, так ними заводе*». Найбільш широко представлено у співі цієї виконавиці ліричні пісні «*з гегеканнями, переливами*», балади, строкові та пісні суто чоловічі. З-поміж обрядових пісень трапляються колядки, ігрові веснянки, весільні. Знає також чимало примовок, приказок. Узагалі вона виявилася цікавою співрозмовницею, яка надала чимало цінної інформації про побутування та манеру місцевого співу. Під час першої експедиції в село Федорка Григорівна співала з двома молодшими жінками, і було помітно, як відрізняється ця виконавиця від інших своєю манерою говорити, співати, здатністю тримати гурт. Проте під час другої експедиції сталося так, що співала вона одна. Але неповнота фактури не призвела до збідненості співу. З'ясувалося, що виконавиця досконало знає і може заспівати окремо всі партії відомих їй гуртових пісень. Тому шляхом комбінованого запису ми отримали від однієї інформантки триголосну, а подекуди й чотириголосну фактуру стародавніх пісень, яку вже не почуєш в сучасному гуртовому співі («Їхали чумаки з України», «Дунай-рєчка, ой братця, не широка», «Ой сів козак на могилі та й вітру й питає», «Да із-за гори ай чорна хмара встала», «Ой ідуть хмари та й з Полтави», «Ох я ж по кладвищі й гуляла»). Про своє виконавство вона розповідає так: «*А ше підгремлять і зачинать пісні — зачинаю я і громким голосом, а тягти не могу...* [після простуди перестала тягти. — *А. Ф.*]. *А мужикам я тягла до-*

бре, мені було легко співать, як мужчини, я мощно співала, здорово». Її техніка насичена вишуканою орнаментикою, якою співачка прикрашає всі голосові лінії пісні.

Виконавиця Залюбовська Галина Ністратівна співає не тільки сама, але й зі своїм чоловіком — Залюбовським Іваном Васильовичем. Від неї було записано більшість балад, ліричні пісні як із чоловічого, так і з жіночого репертуару, колискові. Обрядові пісні залишилися поза її пісенним досвідом. Маючи високий, легкий, «летючий» голос, Галина Ністратівна, на відміну від зазначених вище виконавиць, про спів каже так: «*Громко ти не виведеш*, [від пісні залежить. — *А. Ф.*], *це тікі тоненько виводиться, ті ж громко співають, а та ж тоненько тягне*». Майже кожний протяжний звук, особливо яким закінчується певна композиційна структура, виконавиця підкреслює динамікою: від тихого звучання до більш гучного. Як емоційна, вразлива людина, Галина Ністратівна щоразу переживає пісню, іноді припиняючи спів сльозами («*жалка́ пісня*»). Її спів, на перший погляд, справляє враження рівного, метрично врівноваженого, у якому менше орнаментальних прикрас, але вже перші спроби нотації засвідчили, якою непростою, ритмічно вишуканою є насправді її виконавська манера.

На жаль, від подружнього дуету не вдалося записати повною мірою ті пісні, які Галина Ністратівна співала соло. Це пояснюється тим, що Іван Васильович не достатньо добре знає старі пісні, а може тільки підспівувати «навмання». І тут ми знову звернулися до комбінованого запису. Від виконавиці вдалося в такий спосіб записати «двоголосся» («Чорноморець, мамінько, чорноморець», «Тихо, тихо ж на вулиці буде», «Ой коли б той вечір та й повечеріло», «Ой ходив донець сім год по Дону»). Також виявилося, що в її репертуарі є пісні, яких співають тільки сольно («Мате сина колихала», «Ой сяду я край віконця», «Напалю я нову хату сирими дровами», «Марусина по бережку ходе»), до того ж деякі пісні мають одну й ту саму мелодію.

Ліричні пісні села Семигір'я ми умовно поділили на пісні чоловічого і жіночого репертуару. Групу чоловічих пісень становлять чумацькі (6; 10) [3], козацькі (6; 9) [4], некрутські (рекрутські) (6; 7), солдатські (5; 5), тюремні (2; 3), балади (1; 3), чоловіча лірика [5] (2; 4). До жіночих пісень відносяться пісні дошлюбного періоду, включно зі строковими (23; 40), родинно-побутові (16; 21), балади (14; 19). Різноманітний за тематикою ліричний репертуар Семигір'я відзначається музично-стильовою єдністю. Це підтверджує система звуковисотної організації, яка дозволяє простежити досить чітку ладомелодичну типологію пісень. Мелодичні варіанти в окремих строфах майже не впливають на належність пісні до певного типу.

Інша річ — складочислова, ритмічна та часова організація мелорядків, з якою всі три співачки поводилися досить вільно, хоча в більшості випадків цілком можливо встановити вихідний складоритмічний і структурний тип — інваріантну модель пісні. Таким чином, можна стверджувати, що у сфері пісенної лірики простежується характерна взаємодія канонічних основ і активного творчого начала, яке спостерігаємо у варіюванні від строфи до строфи на різних рівнях організації: ритмічної, звуковисотної, а також у коливанні темпу.

Для ілюстрації подаємо п'ять ліричних пісень Семигір'я, які, на наш погляд, є найбільш показові для позаобрядової лірики села. Це чумацька «Їхали чумаки з України» (№ 1), козацька «А Дунай-рєчка, й братця, не широка» (№ 2), солдатська «Да із-за гори ай чорна хмара встала» (№ 3), родинно-побутові «Ой ідуть хмари та й з Полтави» (№ 4) та «Брови чорні, ай а очі ці карі ж» (№ 5). Крім того, подаємо варіанти пісень № 1 та № 4 (відповідно № 1а та № 4а) у комбінованому запису. Транскрипція кожної пісні дозволяє простежити численні варіантні видозміни від строфи до строфи.
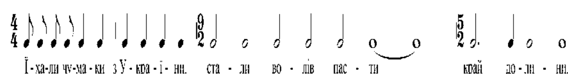
Розглянемо деякі особливості будови ліричної пісні, які визначають її музичну стилістику.

Здебільшого ліричні пісні побудовано за принципом народної силабіки. Вірш і водночас мелорядок поділяються на силабічні групи (коліна, сегменти), розділені цезурами, які й становлять логічну підставу для тактування.

Двосегментний вірш представлено такими складочисловими формами: 4+4, 4+6, 6+6, 5+5, 4+3 (основні типи), трапляються також 6+4, 6+5, 5+4, 5+7, 7+4. У трисегментному вірші переважають 14-складові (4+4+6) структури коломийкового типу та 4+4+5. Решту форм утворюють похідні від цих основних типів структури, як-от: 4+4+7, 4+6+5 та багато їхніх різновидів. Розширення складового інваріанта здійснюється як за допомогою вставних сполучників, так і внаслідок емоційної конкретизації поетичних образів шляхом вигуків, зміни форми іменників, прикметників.

Структура пісень найчастіше дворядкова — як ізоритмічної, так і гетероритмічної будови. Є трирядкові структури, а також однорядкова форма з катеном. Щодо перехідних, або контамінованих, форм, то тут не може бути впевненості в тому, що такий різновид структури є взагалі характерний для цих пісень. Видозміни структурного типу, наприклад перехід від трирядкової до дво- або й однорядкової організації, засвідчують, найімовірніше, виконавську «сваволю», а ніж родову ознаку пісні.

Виконавці довільно поводяться з пісенними моделями, що ускладнює класифікацію ритмічних структур. Це особливість сольної лірики в її різноманітних виконавських версіях. На цьому рівні ми стикаємося з феноменом протяжності. Його ознакою є збільшення тривалості складонот відповідно до часових масштабів другого мелорядка, інколи дуже значне. Прикладом може бути чумацька пісня № 1 «Їхали чумаки з України». Чотири сегменти її дворядкової строфи мають таке масштабне співвідношення в метричних одиницях :



Як бачимо, співвідношення долей у двох рядках виявилось у співачки напрочуд пропорційним (подвійна масштабна прогресія).

Прикметою протяжності є також обривання (переривання) і подальше відновлення цілого слова, описані І. Земцовським у праці «Русская протяжная песня» [6] під терміном «словообрыв» (№ 2 «Дунай-рєчка, ой братця, не широка»).

Ліричні пісні Семигір'я здебільшого належать до розвинених діатонічних систем. Звуковий обсяг ладів сягає від септими до октави і навіть більше. Винятком є питомі солоспіви — жіночі строкові пісні та пісні про жіночу долю кварто-квінтового амбітуса — одноопорні та двоопорні $G—f_{II}$ (субсекунда) (№ 5 «Брови чорні, ай а очі ці карі ж»). З-поміж різноманітних функцій опорного тону (опори побічні, композиційні, ритмічні, емфатичні та ін.) для систематизації ладових типів використовуємо феномен протиставної опори, що опосередковує явище ладової змінності. Остання впливає на внутрішню динаміку ладу, сприяє процесуальній цілісності ладомелодичного розвитку, що стає важливим чинником пісенної лірики.

На відміну від побічної опори, яка цілковито підпорядковується головній, протиставна опора є центром відносно самостійної субсистеми з належними їй звуками. Найпоширенішими портиставними опорами є f_{II}, b, c, розташування яких у композиції наспівів може бути різне. У такий спосіб розрізняємо одноопорні ладові системи — без вираженої протиставної опори (№ 2 «А Дунай-рєчка, й братця, не широка», № 3 «Да із-за гори ай чорна хмара встала», № 4 «Ой ідуть хмари та й з Полтави»), двоопорні — $G—f_{II}$ (№ 5 «Брови чорні, ай а очі ці карі ж»), триопорні — $G—b—f_{II}$ (№ 1 «Їхали чумаки з України»).

Система мелодичних варіантів у піснях характеризується наявністю замінних тонів та зворотів у мелодичній формулі. Основним замінним тоном у варіантах є так званий «терці-

євий двійник», який не суперечить гармонічній вертикалі багатоголосся.

Ліричні пісні Семигір'я багаті на мелодичні розспіви, випадки розвиненої вокалізації трапляються здебільшого в кадансах. Найбільш індивідуалізованими та мелодично розвиненими є сольні заспіви. Іноді логіка мелодичного фразування суперечить синтаксичній будові вірша. Звідси «алогічні» дихальні цезури (віддихи), що порушують цілісність пісенного коліна чи навіть слова. Однаскладові вигуки, сполучники, частки, займенники приєднуються до повнозначних слів — кожен має свій мелодичний (короткий) комплекс. Характер розспівів є однією з найбільш важливих складових локального пісенного стилю.

У багатоголосній фактурі ліричних пісень розрізняють два основні пласти: басова (нижня) партія, яка співається гуртом або соло, і верхня партія. Якщо «бас» ведуть декілька виконавців або пісню записано в умовах комбінованого запису, то він часом розгалужується на мелодичні варіанти, створюючи фрагменти дво-, три- або чотириголосся. Усі розгалуження в нижній партії, її варіювання й орнаментальні розспіви здійснюються, як правило, у діапазоні сексти, іноді — септими. Діапазон підголоска вужчий — у межах кварти або квінти.

Таким чином, ліричні пісні с. Семигір'я виявляють різні комплекси структурно-стилістичних ознак, відзначаються багатством музичних форм, оригінальністю виконавських утілень та відповідають особливостям наддніпрянської пісенної традиції.

Здатність не підлягати жорстким вимогам канонічного ритуалу є однією з рис пісенної лірики Середньої Наддніпрянщини. В умовах протяжного стилю це створює передумови для багатоваріантності, рівноправного співіснування версій, локалізація яких обмежена навіть рамками пісенної культури одного села.

На жаль, динаміка фольклорної традиції не сприяє дослідницькій діяльності. Функціонування позаобрядової багатоголосної пісенності Середньої Наддніпрянщини дедалі більше переходить до «пасивної пам'яті» поодиноких виконавців. Хоча, як засвідчує досвід, навіть спілкування з одним інформатором може заповнити багато прогалин у знаннях про невичерпні скарби протяжної ліричної пісні.

Запропонований невеликий огляд локального стилю пісенної лірики на Кіровоградщині в подальшому стане основою для серйозних досліджень, які лише започатковано в цій статті.

1. *Грица С.* Функціональний багаторівневий аналіз народної творчості // *Грица С.* Фольклор у просторі та часі. – Т., 2000. – С. 52–60.
2. *Мурзина О.* Сольна лірика Лівобережної Наддніпрянщини: питання методики аналізу // Проблеми етномузикології. – К., 2004. – Вип. 2. – С. 210–239.
3. *Іваницький А.* Українська музична фольклористика (методологія і методика): Нав. посіб. – К., 1997. – 392 с.
4. *Ященко Л.* Українське народне багатоголосся. – К., 1962. – 235 с.

[1] Враховуємо сеанси тільки з місцевими жителями.

[2] Він полягав у тому, що від однієї співачки спочатку записували сольну партію. Потім під час звучання цього магнітофонного запису інформантка виконувала іншу партію. Цей «дует» записував другий магнітофон. Далі на утворений «дует» накладався третій голос (бас). Такі записи ми проводили з трьома виконавицями, дві з яких вдало виконали наші прохання співати по черзі всі партії в супроводі включеного магнітофона.

[3] Перша цифра в дужках означає кількість пісенних сюжетів, друга – кількість виконавських версій.

[4] Слід зазначити, що в ході побутування пісня від однієї соціальної групи іноді переходить до іншої (або приписується іншій). У жіночому співі немає диференціації персонажів: «Заболєло тєло козацькоє / чумацькоє / солдатськоє бєло». У Семигір'ї старовинна козацька пісня «Забіліли сніжки» побутує як солдатська.

[5] Так умовно називаємо групу чоловічих пісень, у яких переважають особистісні мотиви.

[6] Земцовский И. Русская протяжная песня. Опыт исследования. – Ленинград, 1967. – С. 65–71.

Додаток до статті А. Філатової «Пісенна лірика села Семигір'я Світловодського району Кіровоградської області»

№ 1 Залюбовська Федорка Григорівна, 1923 р. н., Дядюра Клава Тимофіївна, 1928 р. н.

Одна
♩ = 120
♩ = 84
Вдвох
𝅗𝅥 = 48
1/4
1. Ї-ха-ли чу ма-ки з У-кра-ї-ни ой ста-ли во-лів да па-сти ой(і) да край(і) до-ли-ни
2. до-ли-ни ви-кре-са-ли да во-гню з ро-го-жи-ни
3. розпусти-ли да пу-жар ой(і) да й по до-лині
4. Пу-жар по до-ли-ні со-ло-ве-й(і)-ко-вих ді-ток по-палили
5. Со-ло-вей-ко лі-та-є та все пла-че сво-їх(и) да ді-то-чок не по-баче
6. По-ле-тів со-ло-ве-йко до зо-зу-лі ой се-стри-це зо-зу-ле же
8. Чи я то-бі бра-ті-ку

№ 1 а Залюбовська Федорка Григорівна, 1923 р. н. (комбінований запис)

Одна
♩ = 96
Втрьох
𝅝 = 48
1. Ні-хто на це дре-во не по-лі-зе ой ні-хто ж тво(го)-їх(и) да ді-то-чок вой дай не по-рі-же
2. ні-хто ж тво-їх(и) да ді-то-чок вой дай не по-ло-ве

1. Їхали чумаки з України,
Ой стали волів да пасти ой да край долини.
2. Край долини,
Ой викресали да вогню ой да з рогожини.
3. З рогожини,
Ой розпустили да пужар ой да й по долині.
4. Пужар по долині,
Соловейкових діток ой да попалили.
5. Соловейко літає та все плаче,
Ой що він своїх да діточок ой да й не побаче.
6. Полетів соловейко до зозулі:
— Ой сестрице-зозуле, ой пропав же я.

7. Ратуй мене,
Ой пропали мої дітки пропаду і я.
8. — Чи я ж тобі, братіку, не казала *,
Не мости ж ти гніздечка край лужечка.
А мости ж ти гніздечко у лісочку,
На високому дереві на дубочку.
Ніхто на те дерево не полізе,
Ніхто твоїх діток не поріже.
Ніхто того дерева не зламає,
Ніхто твоїх діток не займає.
Буде буйний вітер повівати,
Буде твоїх діток колихати.

* Далі текст переказаний словами.

№ 2 Залюбовська Одарка Макарівна, 1906 р. н.

1. А Дунай-рєчка й братця неширока протіка... протікала бистра.

2. Протікала бистра...

Ой да шо на етой да над бистрой да рікою стояв сад, стояв сад зільоний.

3. Ох да шо в етом а в зільоном ж садочку виростало, виростало древо.

4. Гей, виростало древо...

Ой да ж то не древо ж й бірьозушка да бєла, берьоза, бірьозушка ж бєла.

5. Ох да шо на етой да й на бєлой ж бірьозі сидєл птиця, сидєл птиця-пава.

6. Ой да то ж не птиця, ай братця, то й не пава, салдатська, то салдатська слава.

7. Ох да салдатушки, ай сламні реб'ятушки, ой де ж ваші, ой де ж ваші жони?

8. Гей, ой де ж ваші жони..?

Наші жони ж й ружа заряжоні ой то наші, ой то ж наші жони.

9. Ой да салдатушки, а сламні реб'ятушки, ой де ж ваші, ой де ж ваші дєті?

10. Наші дєти а ружа й пасталєти ой то ж наші, ой то ж наші дєті.

№ 3 Залюбовська Федорка Григорівна, 1923 р. н. (комбінований запис)

1. Да із-за гори ай чорна хмара встала,
То не хмари ай молоді гусари.
2. Ай молоді гусари,
Попереду а їдуть генерали.
3. Ай да попереду а їдуть генерали,
А позаду ай б'ють у барабани.
4. Ай да й позаду ай б'ють у барабани,
Не журіться, ай молоді й гусари.
5. А як же нам, ай братця, не журиться,
Як не дали ай дома й пожениться.
6. Ай да ж молодими а в салдати забрали,
Ой забрали та й за Дунай загнали.
7. Ай за Дунай загнали,
За Дунаєм ой тяжко-важко жити.
8. Тяжко-важко жити,
Там не дають ой ні їсти й ні пити.
9. Вой да там не дають ай ні їсти, ні пити,
Заставляють ой тяжело й робити.
10. Ой тяжело робити,
Тисаками ой сиру землю рити.
11. Ой сиру землю рити,
Рити, рити ой канави й копати.
12. Ой канави копати,
Не знатиме ой ні батько й ні мати.
13. Ай ні батько, ні мати,
Тільки знатиме й дівчина що письмо получила.

№ 4 Залюбовська Федорка Григорівна, 1923 р. н.; Дядюра Клава Тимофіївна, 1928 р. н.

№ 4а Залюбовська Федорка Григорівна, 1923 р. н. (комбінований запис)

1. Ой ідуть хмари та й з Полтави та все з хмарочками.

2. Та все з хмарочками...

Ой чужі дочки та й паняночки та все й з парочками.

3. Та все з парочками...

А моїй доньці ж та й паняноці пароньки не має.

4. Пароньки не має...

Ай ай вирву ж я та й з рожі квітку та й пустю на воду.

5. Та й пустю на воду...

Ой пливи, пливи, та й з рожі квітка, й аж до мого й роду.

6. Ай пливла, пливла та й з рожі квітка та й стала кружиться.

7. Та й стала кружиться...

Ой вийшла мати та й води брати та й стала дивиться.

8. Та й стала дивиться…

Ой чого ж ти, та й з рожі квітка, на воді сов'яла.

9. На воді сов'яла...

Ой ай чого ж ти, та й моя дочко, така стара й стала.

10. Така стара стала...

Ой чи ти синів та й поженила, й чи дочок давала *.

11. Синів не женила, дочок не давала

Ой того ж я, ненько, така стара стала.

* Далі текст переказаний словами.

№ 5 Залюбовська Галина Ністратівна, 1932 р. н., Залюбовський Іван Васильович, 1931 р. н.

1. Брови чорні ай а очі ці карі ж

Ой пропала ж я із вами, гей, гей ж ой пропала ж я із вами.

2. Ой чого ж я та й з вами пропала ж

Ой що худая й слава, гей, гей ж ой що худая слава.

3. Харош парінь ой харош не жонатий,

Ой дурак разпроклятой, гей, гей ж ой дурак разпроклятой.

4. Побив дєвку а вой да побив красну ж

Ой даром понапрасну, гей, гей ж ой даром понапрасну *.

Стидно дєвке ой да стидно красній

За ворота вийти.

Вийшла дєвка, вийшла за ворота

Луги та болота.

Вийшла дєвка, вийшла за новії

Луги зеленії.

* Далі текст переказаний словами.

АГРАРНІ МОТИВИ У ВЕЛИКОДНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ СХІДНОЇ БОЙКІВЩИНИ (кінець XIX – середина XX століття)

Юрій Пуківський **УДК 398.332.12:338.431(477.83)“18/19”**

На основі проаналізованих джерел та власних польових записів автор розглядає локальну специфіку великодньої обрядовості українців Східної Бойківщини. У статті виокремлено комплекс вірувань, звичаїв та обрядів, пов’язаних з аграрною символікою.

Ключові слова: Східна Бойківщина, Великдень, обрядовість, символіка, родючість, урожай.

Based on his own ethnographic field recordings and on the sources, the author reviews a local spicificity of the Eastern Boikivshchyna Ukrainian Easter rites. A complex of beliefs, customs and rites that refer to the agrarian symbolism is marked in the article.

Key words: Eastern Boikivshchyna, Easter, rites, symbolism, fertility, harvest.

У період глобалізації, що супроводжується процесом нівеляції етнічних особливостей народів, нагальною справою є вивчення глибинних шарів культури українського народу та її регіональних традицій.

У комплексі традиційної культури важливе місце посідають календарні звичаї та обряди, які є опосередкованим свідченням нашої праісторії, адже в них переплелися нашарування різних епох. Великодній цикл — важлива

складова народного календаря. Великдень — не просто найбільше весняне свято, а ще й найзначніше християнське свято на честь воскресіння Ісуса Христа, а тому чи не єдине, в основі якого християнські сюжети й мотиви є якщо не домінуючими, то принаймні рівнозначними власне народно-календарним. Саме це зумовило своєрідну специфіку великодніх звичаїв та обрядів, які досі не стали предметом належної уваги з боку вчених. На жаль, за винятком поодиноких спроб написання компілятивних праць описового характеру [1], у кращому разі — науково-популярних видань [2], серйозних наукових праць, присвячених вивченню саме великодніх традицій, в українській етнологічній науці досі немає. Це можна частково пояснити існуванням доволі поширеного стереотипу про те, що в найголовнішому християнському святі не надто збереглися власне народні традиції. Запропоноване дослідження має на меті спростувати цю тезу.

Особливим багатством архаїчних обрядодій та звичаїв, а також своїми локальними особливостями вирізняється великодній цикл обрядовості українців східної частини Бойківщини, що зумовлено насамперед специфікою історичного й культурного розвитку цього краю, його географічним розташуванням та природними умовами.

Мета статті — дослідити великодній цикл народного календаря як багатошаровий комплекс і виокремити в ньому підсистему звичаїв та обрядів аграрного значення та символіки; з'ясувати регіональну специфіку великодніх традицій; простежити процес зміни та трансформації великодніх звичаїв та обрядів як культурних явищ.

Основу джерельної бази розвідки становлять польові матеріали, зібрані автором під час етнографічної експедиції в Богородчанський район Івано-Франківської області в липні 2008 року, які зберігаються у фондах архіву Львівського національного університету імені Івана Франка [3]. Записана інформація відтворює комплекс великодніх звичаїв та обрядів населення східної частини етнографічної Бойківщини у XX ст.

Під час детального розгляду великодньої звичаєвості стає очевидним, що в ній збереглася значна кількість давніх дохристиянських елементів весняної обрядовості, які можуть мати найрізноманітніший спектр свого значення чи походження. Це зумовлено тим, що день Воскресіння Христового, на думку більшості сучасних етнологів, був поєднаний з давнім дохристиянським святом приходу весни [4]. У цьому немає нічого надзвичайного, адже добре відомо, що календарна обрядовість має безпосередній зв'язок із природними циклами річного кола [5]. Безсумнівно, значна частина звичаїв та обрядів, що їх виконували під час Великодніх свят, відображають основні турботи селянина, пов'язані з початком весни. Аграрні мотиви наявні в календарно-побутовій обрядовості українців загалом [6], але етнографічне дослідження Бойківщини засвідчило, що, беручи до уваги тільки великодню звичаєвість, можна виділити в ній окрему групу обрядових дійств, у яких аграрні мотиви хоч і проступають опосередковано (адже на Великдень, звісно, не виконували весняно-польових робіт), проте займають вагоме місце.

На Східній Бойківщині поширеним є загальноукраїнське повір'я [7] про те, що до Благовіщення не слід починати польових робіт: «До Благовіщення не можна землю рушити, бо земля ще мертва» (с. Хмелівка) [8]. Вважали, що не можна працювати на землі, «поки Бог не благословить землю» (с. Глибівка) [9]. Вірили: «Як посієш до Благовіщення, то нічого не виросте» (с. Богрівка) [10]. В одному із сіл Богородчанщини вдалося виявити також інформацію про те, що «як загримить, тоді вже земля стряслася і вже починає всьо рости» [11].

Досить помітно у великодній обрядовості аграрні мотиви виражені через обрядовий хліб, який є одним з найважливіших ритуальних атрибутів свята. Його на Богородчанщині називали «паскою». До випікання паски бойки ставилися як до надзвичайно важливого процесу, що вимагав виконання особливих ритуальних дій. Зокрема, готуючись до цього, господині вмивалися, одягались у святкове вбрання [12].

Паску пекли з найкращого борошна, здебільшого круглої форми, високу і, як повідомили інформатори в Богородчанському районі, досить великих розмірів: «Таку паску пекли, шо запхають паску у піч, а тогди мусять валяти челюсти – така виросте велика» (с. Хмелівка) [13]; «Колись таку пекли паску, що розбирали челюсті» (с. Росільна) [14]. Респонденти відзначали також, що паску пекли таку велику, що «несли в скатерці на плечах» (сс. Глибоке, Підгір'я) [15], або «на возі везли до церкви» (с. Хмелівка) [16]. Юрій Жаткович зазначав, що кожна господиня хотіла, аби її паска була найбільша в селі [17].

Здавна бойки клали в тісто три вербові галузки, які мали сприяти тому, аби паска добре «виросла» [18]. Такий звичай і нині добре відомий у селах Богородчанщини [19]. Чимало дослідників небезпідставно вважають, що саме паска була чи не головним засобом закликання родючості [20], символом багатого майбутнього врожаю.

Це підтверджують непоодинокі повір'я та звичаї населення Українських Карпат, що стосуються приготування та споживання паски. На Покутті (Снятинщина) господиня, посадивши паску в піч, піднімала вгору корито, у якому місила тісто, аби був гарний урожай на хліб [21]. Степан Килимник також зазначав, що, саджаючи паску в піч, господиня примовляла: «Щоб хліб на ниві був такий багатий, величний, як ти велична» [22]. Подібних свідчень не вдалося зафіксувати в досліджуваному районі, але про безпосередній зв'язок великоднього печива з аграрною символікою свідчать навіть способи прикрашання пасок, які й до сьогодні використовують на Східній Бойківщині: «Зверха такі хрестики виробляється, а тоді кладеться п'ять квіточок і колосочки» (с. Саджава) [23], «косички робили» (с. Глибівка) [24]. Ще одним доказом цього є повір'я, поширене в Богородчанському районі. Воно пояснює, що означає, коли паска трошки трісне з одного боку: «Як з сходу, то добре — на урожай. А з заходу — то зле» (с. Хмелівка) [25]. Цікаво, що попередні дослідники-народознавці не виявляли або ж не звертали належної уваги на ці повір'я. На Східній Бойківщині на початку XXI ст. вдалося зафіксувати такі повір'я, пов'язані з великоднім хлібом: «І маленьку пасочку пекли. Як вже нароблять пасок, то ше там зішкрібки, то з того зішкрібка робили таку гульку — пасочку. То спечуть, її ніхто не їсть, вона засохне. Коли йдуть сіяти, беруть її з собою в кошіль чи в торбину до зерна» (с. Богрівка) [26]; «Як йшли сіяти зерно, брали з собою пащення маленьке. Воно лежало в зерні. Бо то з того кошіля сіяли, шо на Великдень святиться» (с. Саджава) [27]. Тобто великоднє печиво мало би сприяти родючості зерна. Як бачимо, народна свідомість наділяла паску надзвичайними властивостями: «Казали, що паски кусничок лишити. І як щось ідеш орудувати, щось важне — взяти з собою. І так казали собі тихенько: "Я до вас з пасков, а ви до мене з ласков". І він мав всьо то поорудувати. Всьо добре піде» (с. Росільна) [28].

Здебільшого паску пекли в четвер, який називали «Живним» (с. Раковець) [29]. Цікавою є сама назва, яку населення тлумачило так: «Живний четвер — значить на життя» (с. Саджава) [30]. Деякі інші звичаї, пов'язані із Живним четвергом, ніби логічно продовжують аграрну тему. Зокрема, перша половина дня вважається дуже сприятливою для роботи на землі: «Ну, той четвер Живний. Що ти посадиш в нього, то воно обов'язково буде. В Живний четвер до обіду садили бурак, моркву — всьо таке во. А з полудня вже нє. Як задзвонять дзвони — то вже всьо» (с. Хмелівка) [31]. Окремі респонденти з Богородчанського району зазначали навіть, що «в четвер в нас щепили дерева, казали, що приймаються. Садили дерева. Якесь насіння садили у землю» (с. Саджава) [32]. Тобто вірили, що все, посаджене цього дня, обов'язково прийметься, буде добре рости і дасть хороший урожай: «На городі посадити, то буде всьо врожайне» (с. Глибоке) [33].

Натомість зовсім інше значення мали звичаї, що стосуються середи, яка передувала Живному четвергу і називалася на Богородчанщині «Чорною середою» (сс. Саджава, Росільна, Лесівка, Богрівка) [34]. Така назва пояснюється тим, що цього дня витрушували й вимітали з хати сажу [35]. Респонденти зазначали: «Чорна середа. То не вільно нічо робити.

Садити — не садять нічого» (с. Кривець) [36]. Аналогічні повір'я на Західній Бойківщині зафіксував М. Зубрицький [37]. Крім того, він записав, що «в Чорну середу не йшли заорювати, бо би зерно було чорним» [38].

Населення Богородчанського району дотримується також суворої заборони працювати на землі в так званий «Рахманський Великдень», який відзначають у середу на четвертому тижні після Великодня [39]. Він розділяє на дві рівні частини період від Великодня до Зелених свят. Терміни «Рахман», «Рахманський» відомі як бойкам, так і гуцулам [40]. Згідно з бойківськими повір'ями, рахмани – праведні люди, які живуть під землею [41] і цілий рік постують [42]. У селах Богородчанщини і досі вірять: якщо «притулити вухо до землі на Рахмана – чути дзвони. Там під землею Великдень на Рахмана» [43]. Тому бойки цього дня «нічого не роблять в полі» [44], адже порушення цієї заборони може мати негативні наслідки: «Землю не мож рушити на Рахмана, бо не буде родити сім років» [45]. Очевидно, вірування про рахманів в українських горян мають безпосередній зв'язок з поминальними мотивами. Праця в полі на Рахманський Великдень рівнозначна прояву неповаги до покійників [46], які могли збирати для себе врожай упродовж семи років з того поля, на якому працювали.

Кульмінаційним моментом Великодніх свят в українців уважалася відправа в церкві, яка зазвичай відбувалася вночі і яку сприймали як особливу, урочисту подію [47], під час якої можуть відбуватися незвичайні події [48]. З нею у бойків пов'язано чимало вірувань та звичаїв, і окремі з них також стосуються аграрної теми. Передовсім варто зазначити, що серед населення Богородчанщини існує традиція святити в церкві на Великдень разом з паскою також насіння, яке мали посіяти в полі чи посадити в городі: «В цебрі несли святити трошки жита, ячменю, пшениці, картоплі зо дві» (с. Богрівка) [49]; «Пшеничку, з городу бобик, фасольку, кукурудзу. Всьо насіння клали святити на спід. Як посвятити, то воно сі дуже файно родить» (с. Хмелівка) [50]. Отже, освячення насіння на Великдень мало би сприяти врожайності: «Насіння можна класти, аби родило. Бульбу кладуть, часник» (с. Глибоке) [51]. Про те, що на Великдень у Карпатах освячували бараболю та ячмінь, згадував і Оскар Кольберг [52]. Навіть кістки з печеного м'яса, яке освячували, використовували з певною метою: «А кістки з печені казали пхати на городі, аби кроти не рили» (с. Саджава) [53].

Після освячення великодніх кошиків люди намагаються якомога швидше потрапити додому: «Кошики наперед себе – і наввипередки, хто скорше» (с. Глибоке) [54]. Пояснення цьому дуже просте: «Аби швидко все на полі зробити» (с. Підгір'я) [55]. Ще донині на Східній Бойківщині вірять: «Хто швидше прийде, той швидше повеснує» (с. Раковець) [56]. Натомість на Західному Поділлі бігли додому з паскою, аби якнайшвидше впоратися зі жнивами [57]. Також селяни намагаються на Великдень не спати впродовж дня, оскільки побутує таке повір'я: «На Великдень, кажуть, аби не спати, бо буде сіно мокнути» (сс. Росільна, Богрівка, Глибівка) [58]. Дещо відмінний варіант звичаю, який є давнішим за походженням, зафіксував свого часу Іван Франко: «Тому, хто спить на Великдень, снопи в полі погниють» [59]. Імовірно, це одне й те саме повір'я, яке з часом видозмінилося. Характерно, що подібна заборона існувала і в поляків — вони вірили: якщо спати на «Вєльканоц», то виляже пшениця [60].

Ще один, не менш важливий пласт великодніх традицій на Східній Бойківщині пов'язаний з виконанням гаївок, які збереглися в пам'яті людей старшого покоління, а в окремих селах (Хмелівка, Глибоке, Лесівка) і нині виконуються на Великодні свята біля церкви. Щоправда, гаївки зазнали змін та спрощення, багато з них збереглися не повністю. Попри це, та їхня частина, що збереглася до нашого часу, репрезентує доволі розмаїту палітру тем і мотивів. Саме в гаївках вегетаційно-господарська тема є однією з найбільш значущих. Вона пов'язана з тим, що люди, дбаючи про врожай, намагалися вплинути на природу за допомогою аграрної магії [61]. На теренах Богородчанщини вдалося зафіксувати декілька варіантів гаївок

з яскраво вираженою аграрною тематикою, що засвідчують їхні назви: «Мак», «Льон», «Огірочки», «Грушечка». Характерно, що вони супроводжуються імітаційними рухами, які відтворюють процеси вирощування, збирання та споживання сільськогосподарських культур. Тобто і тексти, і рухи засвідчують первісне значення гаївок — сприяти пробудженню природи, родючості, майбутньому врожаю. Доцільно подати тексти окремих зразків, наприклад гаївки «Мак» із с. Хмелівка, у якій ідеться про підготовку поля і його засівання:

Горобчику-пташку,
Чи був же ти в садку?
Чи бував же ти,
Чи видав же ти?
Та як, як
Возять гній на мак?
– Ой бував же я,
Ой видав же я,
Що отак, що отак
Возять гній на мак.

Про імітаційні рухи до цієї гаївки інформатори повідомили таке: «І то так багато. Дуже довго співають: розтрісають, як росте мак, як цвіте мак, як кушають мак» [62].

Також дуже цікавою є гаївка «Грушечка», згадувана багатьма респондентами [63]. У ній відтворюється коло господарських робіт упродовж року, а також процеси росту рослини, цвітіння та дозрівання плодів:

Посадили грушечку,
Гай буде, гай.
І ти, нічко темная,
І ти, зоре ясная,
Дай, Боже, дай!
І виросла грушечка,
Гай буде, гай.
І ти, нічко темная,
І ти, зоре ясная,
Дай, Боже, дай!
Зацвила грушечка,
Гай буде, гай.
І ти, нічко темная,
І ти, зоре ясная,
Дай, Боже, дай!

Виконувати її треба так: «Дві дівчини стоять в колі — одна відси, друга відти, і так показують. Ну і співають, шо потім відцвила грушечка, уродила грушка, потім з'їли грушку, зрубали і спалили, і вже конець» [64]. Ця гаївка поширена також на Покутті [65]. Ще одна гаївка, «Огірочки», зафіксована на Богородчанщині, у карпатському ареалі відома також у центральній частині Бойківщини [66]. Серед найпоширеніших великодніх забав, які влаштовували парубки біля церкви повсюдно на Бойківщині [67], був так званий «оборіг»: «Роблять такі обороги хлопці: чотири стають на низ, на них зверха — двоє, і ті їх несуть. Такий оборіг. А решта бігають попід них — снопи складають. Рух іде. Так бавляться» [68]. Очевидно, ця гра, згадувана респондентами кількох сіл [69], ніби імітувала процес збирання врожаю, а тому її також можна віднести до гаївок з аграрною тематикою. На думку деяких учених, ця гра могла мати в давнину значення магічної дії, спрямованої на те, щоб зібрати таку ж велику кількість зерна, як оборіг, зроблений хлопцями [70].

Отже, на досліджуваній території великодні традиції є досить багатими на різноманітні звичаї, вірування та обряди, серед яких важливе місце посідають аграрні мотиви. Вегетаційно-господарська тематика особливо проявляється при якомога повнішій реконструкції та детальному аналізі всіх компонентів великодньої традиції в окресленому регіоні. Аграрні мотиви стосуються насамперед вірувань про те, у який день варто починати весняно-польові роботи, а в який це робити не слід, які дні є для цього сприятливими (Живний четвер), а які ні (Чорна середа, Рахманський Великдень), а також звичаїв, пов'язаних з випіканням великоднього печива — паски. По тому, як вдалася паска, бойки визначали, яким буде врожай; частинку паски клали до зерна, яким потім засівали поле з великоднього кошика чи цебра. На Східній Бойківщині побутує навіть звичай освячення насіння на Великдень. Аграрна тематика представлена також у гаївках та великодніх іграх, які мали на меті сприяти пробудженню природи, родючості поля та багатому врожаю.

[1] *Старков В.* Великдень у традиційній календарній обрядовості українців // Пам'ять століть. – 2002. – № 2. – С. 93–96; Великдень в Україні: Нариси про Великодні свята з народними піснями. – К., 1993. – 128 с.

[2] *Скуратівський В. Т.* Український народний календар. – К., 2003. – 384 с.

[3] Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі – Архів ЛНУ). − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 90. (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість» зафіксував студент 3-го курсу Пуківський Юрій Володимирович 10–24 липня 2008 р. у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.).

[4] *Борисенко В.* Зустріч весни // Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. навч. посіб. – К., 2000. – С. 48.

[5] *Кутельмах К.* Дохристиянські та християнські мотиви в календарних обрядах українців: грані співіснування // Народознавчі Зошити. – 2003. – № 1, 2. – С. 94.

[6] *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Л.: Інститут народознавства НАН України, 1999. – Вип. 2: Овруччина. − С. 191.

[7] *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина: Етнографічна розвідка. – К., 2002. − С. 28; *Курочкін О.* Календарні звичаї та обряди // Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. – Опішне: Українське Народознавство, 1999. – Кн. 2. − С. 319.

[8] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 23.

[9] Там само. − Арк. 71.

[10] Там само. − Арк. 82.

[11] Там само. − Арк. 43.

[12] *Здоровега Н. І.* Народні звичаї та обряди // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С. 236.

[13] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 3.

[14] Там само. − Арк. 47.

[15] Там само. − Арк. 56, 77.

[16] Там само. − Арк. 16.

[17] *Жаткович Ю.* Замітки етноґрафічні з Угорської Руси // Етноґрафічний збірник. − Л., 1896. − Т. ІІ. − С. 6.

[18] *Falkowski J., Pasznycki B.* Na pograniczy łemkowsko-bojkowskiem: Zarys etnograficzny. − Lwów: Nakładem Towarzystwa Ludoznawczego, 1935. − S. 84.

[19] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 39, 61, 77.

[20] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX вв. – М., 1979. − С. 111; *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях // *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. – М., 1996. – С. 207.

[21] *Паньків М.* Прикарпатські паски. − Галич, 1994. − С. 9.

[22] *Килимник С.* Український рік в народних звичаях у історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. – К., 1994. − Кн. ІІ (Т. 3, 4). − С. 44.

[23] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 44.

[24] Там само. − Арк. 73.

[25] Там само. − Арк. 21.

[26] Там само. − Арк. 83.

[27] Там само. − Арк. 42.

[28] Там само. – Арк. 49.

[29] Там само. − Арк. 87.

[30] Там само. − Арк. 41.

[31] Там само. − Арк. 18.

[32] Там само. − Арк. 41.

[33] Там само. − Арк. 55.

[34] Там само. − Арк. 43, 47, 68, 83.

[35] Там само. − Арк. 55.

[36] Там само. − Арк. 85.

[37] *Зубрицький М.* Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят. (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах) // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Л., 1900. – Т. ІІІ. – С. 42.

[38] Там само.

[39] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 6.

[40] *Витвицький С.* Історичний нарис про гуцулів / Пер., передм. і прим. М. Васильчука. − Коломия, 1993. − С. 56; *Шухевич В*. Гуцульщина. – Верховина, 1999. – Ч. 4. − С. 246.

[41] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 72.

[42] Галицько-руські народні приповідки: У 3 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. − Л., 2007. − Т. 3. − С. 13.

[43] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 78.

[44] Там само. − Арк. 22, 40, 80.

[45] Там само. – Арк. 27.

[46] *Кутельмах К.* Календарна обрядовість як етногенетичне джерело // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат: у 4 т. − Л., 2006. − Т. ІІ: Етнологія та мистецтвознавство. − С. 542.

[47] *Чубинский П. П.* Календарь народных обычаев и обрядов. – К., 1993. − С. 33.

[48] *Агапкина Т. А.* Пасха // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. − М., 2002. − С. 356.

[49] Архів ЛНУ. − Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 83.

[50] Там само. – Арк. 36.
[51] Там само. – Арк. 56.
[52] Kolberg O. Dzieła wszystkie. – Wrocław; Poznań, 1970. – T. 54: Ruś Karpacka. – Cz. 1. – S. 268.
[53] Архів ЛНУ. – Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 44.
[54] Там само. – Арк. 61.
[55] Там само. – Арк. 78.
[56] Там само. – Арк. 90.
[57] *Коненко П.* Народня пожива у Скалатськім повіті // Матеріяли до української етнольогії. – Л., 1918. – Т. XVIII. – С. 81.
[58] Архів ЛНУ. – Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 51, 83, 73.
[59] *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. – Л., 1898. – Т. V. – С. 204.
[60] *Ганцкая О. А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Весенние праздники. – М., 1977. – С. 215.
[61] *Голубець О. М.* Гаївки в системі української весняної обрядової пісенності: автореф. дис. … канд. філол. наук. – Л., 2004. – С. 5.
[62] Архів ЛНУ. – Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 14.
[63] Там само. – Арк. 16, 62.
[64] Там само. – Арк. 29.
[65] *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Wrocław; Poznań, 1962. – T. 29: Pokucie: Obraz etnograficzny. – Cz. 1. – S. 184.
[66] *Волицька І. В.* Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – початку XX ст. – К., 1992. – С. 40.
[67] *Зубрицький М.* Народний календар... – С. 44.
[68] Архів ЛНУ. – Ф. 119, оп. 17, спр. 254-Е, арк. 33.
[69] Там само. – Арк. 17, 54, 67.
[70] *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 237.

ФОРМУВАННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОГО СТИЛЮ В ТВОРЧОСТІ НАРОДНИХ МАЙСТРІВ ХУДОЖНЬОЇ ОБРОБКИ ДЕРЕВА (на прикладі різьбярських династій Шкрібляків та Корпанюків)

Віктор Білий

УДК 929 Шкрібляк–Корпанюк+7.03:745.51(477)(092)

У статті розглянуто творчість видатних різьбярських династій Шкрібляків та Корпанюків з позиції формування власного стилю в кожного з майстрів та їхнього впливу на зародження Косівської школи художньої обробки дерева. Особливу увагу приділено тим технічним і технологічним новаціям, які застосовували у своїх творах різьбярі, та тим композиційним прийомам, які вирізняли їхні вироби з-поміж інших.

Ключові слова: деревообробка, Косівська школа, індивідуальна манера, династія, різьбяр.

There is an observation of creative work of the illustrious Shkribliak and Korpaniuk houses of carvers from a position of formation of a master's individual style and proceeding from each master's impact on the Kosiv artistic carving school's origin. The author pays a specific attention to the technical and technological innovations which are put into practice by a carver as well as to the composition wethods which differ carver's wares from the rest.

Keywords: carving, Kosiv School, individual style, house, carver.

Виникнення та функціонування такої цікавої і самобутньої косівської школи різьби було неможливим без надзвичайно колоритних творчих особистостей цього краю, які освоїли та розвинули не лише основні технічні прийоми народної різьби, а й на базі набутих знань зуміли сформувати власне творче обличчя та вивести такі засади навчання, дотримання яких дозволило не просто зберегти народні традиції, а ще й підняти їх на вищий рівень та розкрити безмежні шляхи пошуку, не втративши національну ідентичність. Щоб найбільш повно вивчити ті чинники, що вплинули на виникнення зазначених процесів, варто звернути увагу на династію яворівських різьбярів, кожен представник якої відзначався

віртуозністю виконання різьби, творчою самобутністю та глибоким розумінням символіки гуцульського орнаменту, що дозволило їм уникнути повторів і калькування в декоруванні виробів. Саме ж село Яворів, розташоване на території Косівщини, вважається таким, у якому зародилися основні прикмети різьбярства цього регіону і які згодом розвинули й удосконалили майстри Косова, Річки, Брустурова та ін. Пам'ятки різьблення XVIII–XIX ст., що вціліли до наших днів, засвідчують існування індивідуальних манер, але тоді не було ні потреби, ні традиції позначати вироби своїми іменами, бо вони призначалися переважно для господарських потреб. Першими, хто почав відмічати вироби власними ініціалами, були Шкрібляки, що є певною ознакою формування персональної методики виконання. Мистецтво художньої обробки дерева відтоді не тільки отримало конкретного, відомого виконавця, а й піднялося на якісно новий технічний та мистецький рівень розвитку. Погляди дослідників щодо того, коли і в кого Юрій Шкрібляк (1822–1884) перейняв перші навики різьблення, різняться. В. Шухевич вважає, що батько Ю. Шкрібляка займався «найпростішим бондарством і не міг дати синові ні найменших вказівок» [5, с. 339–341]. Р. Захарчук-Чугай припускає, що майстер «уважно придивлявся до батьківської роботи» [3, с. 8], а О. Соломченко наголошував, що Ю. Шкрібляк «перші знання з різьбярства перейняв від батька, який, вдосконалюючи традиційне ремесло, деякі свої вироби прикрашував простим різьбленням або випаленим візерунком» [4, с. 62]. На думку ж Ю. Юсипчука, «початкові вміння деревообробництва Шкрібляк міг узяти від діда (різьбив "кільчастим письмом"), батька, а дещо засвоїв самотужки» [6, с. 39].

Початок інтенсивної творчої діяльності різьбяра припадає на другу половину 50-х років XIX ст. Постійний пошук нового був органічною потребою цього талановитого митця, який удосконалив токарний верстат, перевівши його з ручного приводу на ножний [2, с. 395]. Завдяки цьому точені форми його виставково-подарункових виробів набули вишуканішого вигляду. Водночас майстер запровадив фігурні різці, які дали можливість розвинути давні орнаментальні мотиви і створити нові. Ю. Шкрібляк постійно модернізував свій інструмент, що дозволяло йому творити нові форми і декор. Його діяльності стала притаманною легкість і віртуозність виконання традиційних «сонечок», «кочел», «підківок», «зубців», «кільчастого письма» та інших мотивів, з яких митець укладав свої неповторні композиції на найрізноманітніших ужиткових формах — пляшках, топірцях, тарницях, берівках, цукорницях тощо. Властива народному мистецтву органічна єдність форми виробу й декору, логіка трактування і компонування мотивів цілком відображалися в творах Ю. Шкрібляка (ілюстр. 1). Він довго та прискіпливо працював над кожним своїм виробом, досягаючи довершеності, гармонії та цілісності — якостей, що незмінно викликали захоплення глядачів на господарсько-промислових виставках у Відні (1872), Львові (1877), Трієсті (1878), Станіславі (1879), Коломиї (1880) і були відзначені преміями та медалями [3, с. 7–10].

Батьківське ремесло охоче продовжили його сини — Василь, Микола та Федір.



Ілюстр. 1. *Ю. Шкрібляк. Пляшка і келих. Точіння, різьблення, тонування. Початок XX ст., с. Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.*

Перейнявши технічну майстерність і мистецький хист, вони опанували й численні нововведення, запроваджені Ю. Шкрібляком у сухій різьбі і токарстві, а також потяг до невтомного пошуку. Як наслідок, кожен з них виробив власний творчий почерк, знайшов свій шлях у художній обробці дерева. Можна припустити, що ці пошуки не були випадковими, а з'явилися за сприяння батька та під його керівництвом, адже передача знань від батька до синів відбувалася в їхньому ранньому віці. Це забезпечувало найкраще засвоєння досвіду, зокрема на підсвідомому рівні, що згодом проявлялося як творча інтуїція митця.

Василь (1856–1928), старший син Ю. Шкрібляк, з дитинства допомагав батькові в художній обробці дерева і повністю присвятив себе цій справі. Особливо він захоплювався токарством. У 28 років одержав першу нагороду — срібну медаль — за дерев'яні точені, різьблені та інкрустовані металом вироби, які експонувалися на виставці у Тернополі (1884) [6, с. 43]. На початку творчого шляху В. Шкрібляк, безсумнівно, перебував під впливом виконавської манери батька, про що свідчать як форми виробів, так і композиційне розміщення декору, його трактування. Приблизно в 1890-х роках В. Шкрібляк знайшов власний напрям у деревообробці. Його плоске різьблення стало глибшим і виразнішим, ніж у батька, але залишалося так само тонким і делікатним. Він більше і частіше використовував інкрустацію металом і рогом, а на початку XX ст. став застосовувати бісер та різноколірні породи дерева (ілюстр. 2). Проте в останні роки життя його вироби були позначені надмірними геометричними та рослинними мотивами, які помітно перевантажували різьблені вироби.



Ілюстр. 2. *В. Шкрібляк. Свічник. Дерево груші; точіння, інкрустація металом, бісером, перламутром, деревом, різьблення. 1916 р. КМНМГП*

Майже у той самий час почав вивчати різьбярство і молодший син Ю. Шкрібляка, Микола (1858–1920). Про його творчі здібності збереглося менше відомостей. Зважаючи на доробок, його більше цікавили колористичні ефекти в різьбі. Темні, спокійні відтінки виробів батька не задовольняли сина і він почав шукати нових засобів оздоблення. Для виділення орнаментальних мотивів на зовнішній поверхні виробів він почав глибше вибирати тло площини. Вибране поле щільно «зацьокував», і виходило так зване «цьокане» поле, завдяки якому рельєфніше викреслювалися основні орнаментальні мотиви (ілюстр. 3).



Ілюстр. 3. *М. Шкрібляк. Тарілка. Дерево груші; точіння, різьблення, інкрустація. 1920-ті рр. МЕХП*

Найулюбленіший мотив М. Шкрібляка — розетки із заокругленими пелюстками — так звані «кочела». Крайні лінії їх густо прорізані на заглибленому «цьоканому» полі виробу. В орнамент М. Шкрібляк частіше, ніж батько і брат, впроваджував мотиви «кочела», «гадючки», «трилисник», «кучері», «баранячі роги», вдало об'єднуючи їх в орнаментальну композицію. Окрім плоского різьблення, він також почав застосовувати в декорі інкрустацію білим і блакитним бісером. Окрему групу виробів, переважно подарункового характеру (вазочки, шкатулки), він особливо густо викладав бісером, досягаючи живописного ефекту. Збереглося 38 оригінальних творів Миколи Шкрібляка. Витвори цього різьбяра позначені монограмою «МШ», але, на жаль, усі вони не-

датовані, що, зрозуміло, утрудняє хронологічну ідентифікацію творчого доробку митця.

Неабиякий хист до різьбярства проявив третій син Ю. Шкрібляка, Федір (1859–1942). Ф. Шкрібляк менше займався художньою обробкою дерева, а тому його внесок у розвиток та оновлення мистецької традиції, започаткованої батьком, напевне, найменший. Очевидно, саме тому більшість дослідників, у тому числі й такі авторитетні, як А. Будзан, М. Моздир, М. Станкевич, не приділяли достатньо уваги творчості Ф. Шкрібляка, імовірно, вважаючи його спадщину позбавленою індивідуального почерку.

Шкатулки, тарілки, рахви молодшого зі Шкрібляків оздоблені плоским різьбленням з гладко вибраним тлом. Мотиви у вигляді «розеток», «кучерів», «гачків», «півкіл» так близько прилягають один до одного, що тло становить ледь не п'яту частину всієї декорованої площі. Хоча серед творів майстра трапляються й такі, яким притаманна більша пластичність і глибина між мотивами візерунків та тлом, а також крупніший орнамент (ілюстр. 4). Майстер рідко оздоблював свої роботи інкрустацією металом, рогом чи кольоровим деревом. Площини, залишені на рівні з орнаментованою поверхнею, він переважно акцентував кольором.



Ілюстр. 4. *Ф. Шкрібляк. Свічник. Дерево груші; точіння, столярство, інкрустація металом, деревом, різьблення. 1937 р. КМНМГП*

Брати Шкрібляки зробили вагомий внесок в історію розвитку української плоскої різьби по дереву. Їм належать твори, що стали класикою українського різьбярства. Ці майстри визначили нові напрямки у розвитку плоского різьблення, які продовжили їхні діти, онуки, правнуки, усі гуцульські різьбярі минулого і нашого часу.

Таким чином, доходимо висновку, що родина Шкрібляків зробила перший і найважливіший крок до створення нової етномистецької традиції деревообробки. Брати Шкрібляки розвинули новаторські тенденції батька: поглибили тло різьблення, надавши йому «цьоканої» фактури, відмовилися від поділу декорованої площини на поля, розробили нові орнаментальні мотиви рослинного характеру та почали застосовувати в різьбленні ромбовидні, що їх вони запозичили з вишивки. Вони дружньо підтримали починання М. Мегединюка та В. Девдюка у колористичному вирішенні оздоблення творів.

Подальшому розвиткові яворівської школи художньої деревообробки сприяла мистецька родина Корпанюків – сини Катерини Корпанюк (доньки Ю. Шкрібляка), які не лише продовжили традиції Шкрібляків, а й значно розвинули технічні та технологічні прийоми гуцульської різьби по дереву, підняли на вищий рівень її художньо-стильові можливості.

Іван Васильович Корпанюк (1860–1931), батько Юрія та Семена Корпанюків, славився в Яворові як добрий бондар, робив коновки, миски, цебрики і мав уроджене тонке естетичне чуття. Його ж сини найбільше зацікавилися тонкою різьбою і, самі того не підозрюючи, переспівували мотиви свого діда Юрія Шкрібляка.

У ранніх художніх виробах з дерева Ю. Корпанюк застосовував мотиви, які найчастіше трапляються на виробах Шкрібляків: дужки, колосочки, головкате тощо. Майстер завжди надає композиції чіткості, своєрідної строгості та виразності форм. У виробах Ю. Корпанюка переважає «суха» різьба, нескладна композиція орнаменту, інколи він застосовував інкрустацію з темного дерева, перламутру та бісеру. Його футляр для годинника, виконаний у 1985 році, цікавий тим, що митець, використовуючи прості орнаментальні

мотиви різьблення (пшенички, ружі, зубчики, ширинки), домігся гармонійного розташування їх між собою, підпорядкувавши при цьому



Ілюстр. 5. *Ю. Корпанюк. Футляр для годинника. Дерево груші; столярство, різьблення, інкрустація деревом, перламутром. 1985 р. Музей КДІПДМ*

орнамент формі виробу (ілюстр. 5).

На жаль, перші вироби Семена Корпанюка не збереглися. Майстер застосовував трохи більше інкрустації бісером та іншими відтінками дерева, ніж брат, а в побудові орнаментів помітнішою є вибагливість, яка завжди відповідає формі виробів (ілюстр. 6).



Ілюстр. 6. *С. Корпанюк. Скринька. Дерево груші; столярство, різьблення, інкрустація металом, бісером, перламутром. 1932 р. Власність В. Корпанюка*

Для творчості Корпанюків характерним є застосування низькорельєфного різьблення. Вони рідко використовують вибране тло або виконують його на глибину фучкової лінії, залишаючи гладким, а по контуру обходять очком.

Усі згадані майстри працювали в одній техніці і послуговувалися тими самими художніми прийомами, що і їхні попередники, але в композиції орнаментальних мотивів, у колориті інкрустації та в деяких технічних прийомах простежується індивідуальна манера кожного різьбяра. Типовою ознакою їх орнаменту є квадрат, який присутній у різних композиціях у техніках різьби, інкрустації та комбінації техніки різьби з інкрустацією.

Яворівська школа різьби дала поштовх до створення осередків в інших селах Гуцульщини, а художні традиції, вироблені династіями сіл Яворів, Річка та Брустурів отримали подальший розвиток у творах майстрів Косова. До того ж можна вести мову про те, що завдяки цим династіям і на їх прикладі витворилася специфічна система навчання, яка полягала в тому, що знання передавалися безпосередньо від батька до сина в процесі роботи, а згодом — від учителя до учня. Заснування косівської школи художнього різьблення пов'язують з ім'ям Василя Девдюка, який, закінчивши чотири класи народної школи в Косові, пішов у с. Яворів на навчання до Ю. Шкрібляка. Отже, як бачимо, передача знань відбувалася не лише всередині різьбярських династій — майстри щедро ділилися ними з усіма охочими, що і забезпечило тривалість народних традицій упродовж століть.

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

КМНМГП — Коломийський музей народного мистецтва Гуцульщини і Покуття

КДІПДМ — Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва

МЕХП — Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України

1. *Будзан А. Ф.* Різьба по дереву в західних областях України. – К., 1960.
2. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987.
3. Родина Шкрібляків: Альбом / Упоряд. Р. В. Захарчук-Чугай. – К., 1979.
4. *Соломченко О. Г.* Народні таланти Прикарпаття: Альбом. – К., 1969.
5. *Шухевич В.* Гуцульщина. Репр. відтвор. вид. 1899 р. – Л., 1997. – Ч. 1, 2.
6. *Юсипчук Ю. В.* Школа Василя Девдюка і формування традицій новітнього гуцульського деревообробництва та металірства кінця XIX–XX століття: Дис. … канд. мистецтвознав. – Л., 2001.

НА СТОРОЖІ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИКАРПАТТЯ (до 70-річчя від дня народження Михайла Паньківа)

Оксана Дрогобицька
УДК 929 Панькто+39(477.81/.86)(092)

У статті простежено життєвий шлях і основні наукові здобутки відомого дослідника Покуття М. Паньківа. Авторка проаналізувала публікації вченого, присвячені побуту покутян і трансформації традиційної культури Прикарпаття в умовах сучасних глобалізаційних процесів. Також відзначено велику роль етнографа в розбудові мережі музейних установ на території Івано-Франківської області, організації польових досліджень, наукових конференцій тощо.

Ключові слова: дослідник, традиційна культура, музей, польові дослідження, Покуття, Прикарпаття.

The article traces the course of life and major scientific achievements of well-known researcher of Pokuttia M. Pankiv. The author reviewed the scholar's publications dedicated to the Pokutiany's way of life and transformation of the Prykarpattia traditional culture in contemporary globalizational processes. The article also noted the important role of M. Pankiv in building a network of museum institutions on the territory of Ivano-Frankivsk Region, organizing of field researches, scientific conferences, etc.

Keywords: researcher, traditional culture, museum, field researches, Pokuttia, Prykarpattia.

Сучасну українську етнологічну науку важко уявити без Михайла Ілліча Паньківа — відомого дослідника Прикарпаття, музеєзнавця та громадського діяча. Упродовж п'ятдесяти років наполегливої праці в галузі етнографії і музеєзнавства він зумів виховати не одне покоління молодих вчених, прищепити їм любов до рідного краю та його традицій, навчити основних методів польової роботи тощо.

Михайло Паньків народився 9 вересня 1940 року в с. Вербівці Городенківського району Івано-Франківської області в селянській сім'ї. По батьковій лінії його рід веде свій початок від першого поселенця Вербівців, після того як татари спалили село і винищили усіх мешканців. Легенду про цей факт, який припадає десь на XV ст., записано в «Історії села Вербівці» І. Григорчука [1].

Дитинство майбутнього вченого не було безхмарне, враховуючи, що воно припало на суворі післявоєнні роки. Однак уже тоді з маминих розповідей та улюблених книжок хлопець увібрав безмежну любов до народних звичаїв і традицій. Після закінчення вербівецької семирічки (1953 р.) до 1956 року навчався в тишківській середній школі. Село Тишківці знаходилося на відстані 12 км від Вербівців, тому малому Михайлові довелося жити в гуртожитку і щосуботи пішки повертатися додому. Рік такого навчання коштував 150 карбованців, що лягло важким тягарем на плечі батьків (тим більше, що в сім'ї одночасно навчалося двоє синів — Михайло та його старший брат).

Закінчивши 10-й клас, М. Паньків вирішив поступати в Снятинський культурно-освітній технікум. Крім природного хисту до декламування та інсценізацій, юнаком керували і суто практичні міркування: навчання там тривало тільки півтора року, що дозволяло швидко здобути фах і власні засоби для існування. Про вищу освіту простий сільський хлопець тоді навіть і не мріяв, бо, як згадував пізніше, «вуз для нас, випускників, був на небесах, і ніхто навіть не пробував туди поступати» [2].

Після закінчення в 1958 році технікуму працював завідуючим вербівецьким сільським клубом. Тоді ж М. Паньків вирішив поступати на історичний факультет Львівського університету. Однак ця спроба виявилася невдалою, бо до вузу приймали абітурієнтів, які мали не менше трьох років стажу роботи. Особливо охоче приймали шахтарів з Донбасу.

Військову службу від листопада 1959 до серпня 1962 року проходив у тайзі на території сучасної Російської Федерації. Ці роки дослідник вважає своєю першою етнографічною практикою, яка дала можливість спостерігати за місцевою культурою, звичаями та поведінкою представників різних етнічних груп *.

Після служби в армії М. Паньків вступив на історичний відділ історико-філологічного факультету Івано-Франківського педагогічного інституту. Свої незабутні роки навчання, будні і свята, а також педагогічний колектив інституту він детально описав у спогадах під назвою «Такими ми були» [3]. Умови побуту тогочасного студентства вдало ілюструють такі рядки з його спогадів: «Своє навчання розпочав з одним костюмом і двома сорочками. Нас четверо старших хлопців жили спільно за рахунок наших стипендій — 22 крб за місяць. За ці гроші ми купували продукти, щоб зварити їсти, та купували по черзі щось з одягу. З дому я привозив ще деякі продукти, а хлопцям висилали посилки, бо вони були з інших областей. Зате семестрові екзамени я здав на підвищену стипендію і вже її отримував до кінця навчання» [4].

Під час навчання викладач археології Петро Арсенич через М. Паньківа постачав студентам заборонену літературу («Інтернаціоналізм чи русифікація», «Чи був Христос?», «Історія України» О. Барвінського та ін.). Від того часу зберігся унікальний документ — Програма XIII Студентської наукової конференції (6—8 квітня 1964 р.). Із неї, зокрема, дізнаємося, що в той час, коли більшість доповідачів виступали про соціалістичні перетворення в селах Прикарпаття, провідну роль КПРС та «моральний кодекс будівника комунізму», тема доповіді студента II курсу історичного відділу М. Паньківа звучала таким чином: «Історичні погляди Т. Г. Шевченка» [5]. На наш погляд, цей факт промовляє сам за себе.

Загалом, як стверджує сам етнограф, його групу вважали неблагонадійною, оскільки в ній неодноразово висловлювали критичне ставлення до політики комуністичної партії. Страйк студентів на третьому курсі під час практики зі збирання льону в с. Підгірки Калуського району Івано-Франківської області викликав конфлікт із партійними чиновниками та керівництвом навчального закладу. Коли це питання розглядалося на ректораті, то ректор запропонував виключити М. Паньківа як старосту групи. Врятувало його тільки заступництво відомого дисидента Валентина Мороза, який описав важкі умови праці та проживання студентів під час польових робіт. Згодом, коли В. Мороза заарештували, ніхто із групи не захотів виступити на зборах інституту із його засудженням. Натомість вони оголосили обструкцію і перестали спілкуватися зі студентами-істориками молодших курсів, які виступили з критикою свого викладача [6].

Відомий ще один цікавий епізод із біографії вченого. На останній дзвінок він одягнув вишиту синіми нитками краватку, за що потрапив на допит до тогочасного ректора інституту на предмет благонадійності та соціального походження. Ситуацію владнали тільки після того, як випускник запевнив, що його батьки — не «куркулі» чи засуджені, а селяни-бідняки (саме так тоді писали в анкетах) [7].

Закінчивши інститут у 1966 році і отримавши диплом з відзнакою, М. Паньків упродовж року працював учителем історії чернелицької школи Городенківського району. Увесь свій вільний час він присвячував позакласній роботі: керував кількома гуртками, організовував старшокласників на збір фольклорних матеріалів, їздив із концертами по селах та випускав щотижневу сатиричну радіопередачу «Тайфун». Враховуючи такий досвід культурно-освітньої діяльності та чималі організаторські здібності, у 1967 році його запросили на роботу в Івано-Франківський обком комсомолу для роботи з молодою інтелігенцією області.

* Особливо вражали удмурти, в яких зберігся звичай одружуватися із жінками, старшими від чоловіків на 8–12 років. При народженні хлопця батьки вибирали йому дружину серед дівчат-підлітків, вона допомагала виховувати свого майбутнього чоловіка, а після досягнення ним вісімнадцятирічного віку виходила за нього заміж.

Однак чиновницька, безініціативна робота не припала до душі, тому в січні 1969 року М. Паньків влаштувався в Івано-Франківський краєзнавчий музей. Саме тут йому вдалося найбільш повно розкрити свій талант організатора й керівника, людини, небайдужої до минулого свого краю, його багатої етнокультурної спадщини. Тут він пройшов усі щаблі професійного зростання, перебуваючи спершу на посаді наукового працівника, далі — завідуючого відділом історії, заступника директора з наукової роботи і нарешті — директора музею (1985 р.).

Займаючи керівну посаду, М. Паньків не покинув наукової роботи. У 1987–1989 роках під його керівництвом археологи Б. Томенчук та Б. Василенко провели обстеження населених пунктів області, внаслідок чого виявлено 1405 археологічних пам'яток та видано «Реєстр пам'ятників археології Івано-Франківської області». Щороку музей організовував 30–35 виставок. Серед них: перша в Україні виставка прикарпатських майстрів музичних інструментів (1987 р.), Імпреза-89 (Перша міжнародна виставка образотворчого мистецтва), Етнографія Марамурещини (1990 р.) тощо. Від 1991 року з ініціативи директора розпочався випуск «Наукових записок» Івано-Франківського краєзнавчого музею (на сьогодні вийшло у світ уже 10 випусків).

Роки наполегливої праці на ниві етнографії та музеєзнавства не пройшли даремно. У 1989 році в Інституті фольклору та етнографії Білоруської АН (м. Мінськ) М. Паньків захистив кандидатську дисертацію на тему «Сім'я і сімейний побут на Покутті (друга половина XIX – 70-ті роки XX ст.)». Науковим керівником роботи був відомий львівський етнограф, доктор історичних наук, професор Ю. Гошко.

Щоб зрозуміти, в яких умовах доводилося тоді захищати дисертацію, необхідно наголосити, що в радянські часи етнографія мала статус маргінальної дисципліни. У цій галузі працювали два-три десятки дослідників (переважно в Києві та Львові), які зосереджувалися на вивченні двох класичних напрямів: матеріальної та духовної культури українців. Усі теоретичні аспекти, пов'язані з проблемами етногенезу та теорії етносу *, зосереджувалися виключно в установах Москви та Ленінграда [8]. Для захисту дисертацій, які надходили із трьох соціалістичних республік, а саме — України, Білорусії та Молдови, діяла тільки одна спеціалізована рада — у Мінську. Враховуючи такі обставини, М. Паньківу довелося докласти чимало зусиль, щоб стати спеціалістом у вказаній галузі.

Проголошення незалежності України і відкриття досі заборонених дослідницьких горизонтів дали новий поштовх для музейної та наукової діяльності вченого. Під його керівництвом та за його активної участі краєзнавчий музей організував виставку однієї картини-діарами завдовжки 15 м з історії еміграції до Канади під назвою «Ми — українці» Зенона і Стефанії Погорецьких (1991 р.), першу документальну виставку, приурочену 50-річчю УПА (1992 р.), шевченкіану Опанаса Заливахи (1993 р.), виставку філателістичних та пам'ятних видань, присвячену життю й діяльності Патріарха, Кардинала Йосипа Сліпого (із колекції доктора Романа Смика, США, 1993 р.) та виставку до 125-річчя від дня народження Богдана Лепкого **. Схвальну оцінку від мешканців Івано-Франківська та його гостей отримали і подальші виставки: «Опанасові Заливасі — 70» (1995 р.), до 400-річчя Берестейської унії (1996 р.), вишиваний іконостас о. д-ра Д. Блажейовського (Рим, 1997 р.), «Галичу — 1100», Голодомор-33», до 80-річчя ЗУНР (1998 р.) тощо.

Івано-Франківським краєзнавчим музеєм щорічно проводилися дві-три наукові конференції та семінари з проблем археології, краєзнавства та етнографії. До переліку таких за-

* Термін «етнологія» тоді було оголошено буржуазним, антинародним, ворожим інтересам світового пролетаріату, а тому його не вживали взагалі.

** Обидві останні виставки було організовано Клубом інтелігенції ім. Б. Лепкого під керівництвом У. Скальської.

ходів уперше увійшли дві організовані в Україні міжнародні наукові конференції, присвячені традиційній культурі українського міста, під назвою «Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі» (2000, 2002 рр.).

Від вересня 2006 року М. Паньків працює доцентом кафедри етнології та археології Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. За весь час педагогічної роботи (в тому числі й за сумісництвом) ним розроблено 15 дисциплін, серед яких «Етнографія народів світу», «Культура і побут населення України», «Етнографічне музеєзнавство, краєзнавство і туризм», «Національні меншини України», «Українці у світі», «Декоративно-прикладне мистецтво Прикарпаття», «Етнографічне дослідження на Прикарпатті у XIX — початку XX ст.: джерела та історіографія», «Топоніміка і мікротопоніміка Прикарпаття» та ін.

Любов до місцевих традицій, шанобливе ставлення до пам'яток старовини відобразилися і в навчальній роботі дослідника. Під його керівництвом студенти та аспіранти здійснюють ґрунтовні дослідження традиційно-побутової культури населення Прикарпаття, сучасних етнокультурних та етносоціальних процесів у нашому регіоні. Студенти та колеги знають М. Паньківа як висококпрофесійного викладача, який завжди готовий надати їм кваліфіковану консультацію чи просто дружню пораду. Він бере активну участь у культурно-освітньому житті Інституту історії і політології, неодноразово організовуючи різноманітні виховні заходи й дійства.

Викладацьку роботу доцент М. Паньків тісно поєднує з науковою. Від 2008 року він очолює відділ етнології Науково-дослідного інституту історії, етнології та археології Карпат Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Наразі вчений активно розробляє проблеми матеріальної і духовної культури населення краю, етнографічного районування, історичної топоніміки, а також національно-визвольної боротьби на Прикарпатті. Він автор 9 монографій, близько 140 статей з етнографії, музеєзнавства і краєзнавства. Етнограф увійшов до авторського колективу таких фундаментальних ілюстрованих видань Інституту історії і політології, як «Прикарпаття: спадщина віків» [9], «Західно-Українська Народна Республіка (1918–1923): Ілюстрована історія» [10] та «Покуття: історико-етнографічний нарис» [11].

Окремо слід згадати посібник «Організація польових досліджень з етнографії» (2005 р.), адже в ньому узагальнено весь багаторічний досвід М. Паньківа в галузі польової етнографії [12]. Автор спершу подав загальні рекомендації стосовно методики збору, фіксації та документування польових матеріалів. Не оминув він увагою і таку важливу ділянку роботи «в полі», як етика досліджень, або правила роботи з респондентами. Далі етнограф навів зразки анкет для вивчення різних явищ матеріальної культури, календарних та родинних обрядів, громадських відносин тощо. Цей посібник є незамінний при проходженні студентами етнографічної практики та служить зразком для багатьох молодих вчених та аспірантів.

Вичерпний аналіз динаміки розвитку етнографічних груп на Прикарпатті вчений подав у колективній монографії «Етнос. Соціум. Культура: регіональний аспект» [13]. В окремому розділі, присвяченому аналізові етнографічної мозаїки краю, автор окреслив територіальні межі Гуцульщини, Бойківщини, Покуття та Опілля, показав особливості місцевого одягу, харчування, житлового будівництва, ремесел, сільськогосподарських занять, календарних та родинних обрядів тощо. Для ілюстрації змін, яких із часом зазнає традиційна культура українців, він використав власні соціологічні дослідження, проведені 2001 року в селах Криворівня Верховинського району та Торговиця Городенківського району Івано-Франківської області.

Попри широкий спектр наукових зацікавлень, більшість статей і розвідок дослідника присвячено рідному Покуттю, де він народився і де пройшли його юнацькі роки. М. Паньків один з перших на науковій основі виділив та обґрунтував етнографічні межі Покуття, включивши до нього за сучасним адміністра-

тивним поділом території Снятинського, Городенківського, Тлумацького, північну частину Тисменицького, більшість Коломийського (без південної частини) районів. Із цієї точки зору знаковою стала стаття під назвою «Покуття. Етнографічний нарис», опублікована в журналі «Жовтень» [14].

Дослідник опублікував серію статей, присвячених культурі й побуту покутян, зокрема родинній та календарній обрядовості населення краю, традиціям місцевого харчування та житлового будівництва тощо [15]. Чималу увагу він приділяє публікації польових матеріалів, отриманих унаслідок багаторічних досліджень, тому не можна не звернути увагу на його монографії «Весілля у с. Вербівцях на Городенківщині» [16] та «Пісні з Покуття» [17].

Останніми роками особливу увагу етнографа привертають питання, пов'язані з впливом глобалізаційних процесів на традиційну культуру українців, проблеми трансформації народних обрядів у сучасних умовах [18]. Відстоюючи потребу збереження давніх звичаїв, він рішуче виступає проти доволі розповсюдженого явища, коли через незнання особливостей Прикарпаття окремі культурно-освітні товариства чи навіть науковці переносять обряди, притаманні для інших регіонів України, на місцевий ґрунт. На думку М. Паньківа, така еклектика завдає непоправної шкоди традиційній культурі та формує в молодого покоління неправильні знання.

Ці та деякі інші аспекти висвітлено в статті «Сучасні традиційні обряди на Покутті та проблеми їх збереження», в якій автор дає низку рекомендацій щодо способів відродження та популяризації традиційно-побутової культури українців. Серед необхідних заходів він, зокрема, пропонує: розробити та прийняти державну програму збереження української побутової культури; створити для вивчення цієї проблеми відповідні наукові центри й філіали; посилити регіональну збиральницьку діяльність; ввести питання обрядової культури до навчальних і виховних програм закладів освіти; популяризувати традиційну культуру через засоби масової інформації; посилити роль музеїв тощо [19].

Значне місце в наукових планах М. Паньківа займає видавнича робота. Уже впродовж кількох років він виконує обов'язки заступника редактора згаданих «Наукових записок», входить до редакційних колегій всеукраїнського народознавчого часопису «Берегиня», наукових журналів «Карпати: людина, етнос, цивілізація» та «Краєзнавець». Окрім того, під його редакцією вийшло друком вісім різноманітних музейних видань. Чимало книг молодих науковців вийшло у світ із рецензіями цього авторитетного дослідника.

Помітною є заслуга вченого в популяризації української народної культури на шпальтах місцевої преси, на радіо- і телебаченні. Однак найбільш знаковою, на наш погляд, можна вважати діяльність М. Паньківа на ниві практичного музейництва. Тільки на території Прикарпаття він організував більше десяти музеїв. Під його керівництвом та за активної участі відкрито Літературний музей Прикарпаття у м. Івано-Франківську, побудовано першу чергу архітектурних об'єктів Музею архітектури і побуту Прикарпаття (с. Крилос Галицького р-ну Івано-Франківської обл.), після чого його виділено як самостійний державний музей, відбудовано в с. Криворівня Верховинського району хату-ґражду Параски Харук та створено в ній експозицію. Він є автор експозицій Літературно-меморіального музею Леся Мартовича у с. Торговиця Городенківського району, структури й тематико-експозиційного плану Музею освіти Прикарпаття (м. Івано-Франківськ), Літературно-меморіального музею Івана Франка та музею Михайла Грушевського в Криворівні, колишнього Яремчанського музею партизанської слави, Долинського краєзнавчого музею «Бойківщина» Тетяни та Омеляна Антоновичів і більше двох десятків громадських музеїв.

М. Паньків — заслужений працівник культури України, лауреат Всеукраїнської премії ім. П. Чубинського, обласних премій ім. І. Вагилевича та І. Крип'якевича, член правління Івано-Франківської обласної організації То-

вариства охорони пам'яток історії і культури, член Наукового товариства ім. Т. Шевченка.

Важко охопити весь спектр наукових інтересів вченого. Можливо, ще варто згадати його неабиякий хист до декламування та різноманітних інсценізацій, а також літературний талант. Нещодавно в часописі «Ямгорів» вийшли друком гуморески, записані ним у рідному селі Вербівці [20].

Усі наукові та творчі починання дослідника підтримує його сім'я: дружина Ольга Михайлівна — учителька початкових класів, донька Оксана, яка пішла за прикладом матері, та син Ігор, який перейняв у батька любов до етнографії і захистив кандидатську дисертацію зі спеціально сті «Етнологія».

Таким чином, наукова діяльність М. Паньківа охоплює широкий спектр проблем: від теоретичних питань, пов'язаних з методикою польових досліджень та етнографічним районуванням, до практичних рекомендацій, спрямованих на збереження та популяризацію традиційно-побутової культури українців. Окремою сторінкою в його роботі є музейна справа, завдяки чому відкрилося чимало нових музеїв.

[1] *Григорчук І.* Історія села Вербівці. – Городенка: Скарбниця, 2000. – С. 7.

[2] «Я вперше написав про себе». Рукопис спогадів М. Паньківа, арк. 1. (зберігається в особистому архіві М. Паньківа).

[3] *Паньків М.* Такими ми були // Краєзнавець Прикарпаття. – 2009. – № 14. – С. 70–76.

[4] «Я вперше написав про себе». – Арк. 6.

[5] Програма XIII Студентської наукової конференції (6–8 квітня 1964 р.). – Івано-Франківськ, 1964. – С. 5.

[6] *Паньків М.* Такими ми були. – С. 73.

[7] Там само.

[8] *Борисенко В., Гримич М.* Науковий доробок кафедри етнології та краєзнавства за роки незалежності України // www.history.univ.kiev.ua/ethnology/sciadd.html.

[9] Прикарпаття: спадщина віків / Автор ідеї та кер. автор. колективу М. Кугутяк. – Л.: Манускрипт-Львів, 2006. – 596 с.

[10] ЗУНР (1918–1923): Ілюстрована історія / Автор ідеї та кер. автор. колективу М. Кугутяк. – Л.; Івано-Франківськ: Манускрипт-Львів, 2008. – 524 с.

[11] Покуття: історико-етнографічний нарис / Автор ідеї та кер. автор. колективу В. Марчук. – Л.: Манускрипт-Львів, 2010. – 456 с.

[12] *Паньків М.* Організація польових досліджень з етнографії. Посібник. – Івано-Франківськ, 2005. – 123 с.

[13] Етнос. Соціум. Культура: регіональний аспект / монографія / *В. Грещук, В. Кононенко, М. Лесюк, М. Паньків, М. Романюк, С. Хороб* та ін. – К.; Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2006. – 315 с.

[14] *Паньків М.* Покуття. Етнографічний нарис // Жовтень. – 1987. – № 2. – С. 102–105.

[15] *Паньків М.* Родильні обряди та догляд за дитиною на Покутті (кінець XIX – поч. XX ст.) // Ямгорів: Літературно-краєзнавчий і мистецький альманах. – 1997. – Ч. 9, 10. – С. 138–149; *Паньків М.* Внутрісімейні відносини на Покутті (друга половина XIX ст. – 30-і роки XX ст.) // Народознавчі зошити. – Л., 1997. – № 2. – С. 105–110; *Паньків М.* Покутські «бички»: (різдвяно-новорічний обряд) // Берегиня. – 1995. – № 3–4. – С. 133–139; *Паньків М.* Коляда на Покутті // Берегиня. – 2002. – № 4. – С. 43–48; *Паньків М.* «Мамко моя, зозуленько моя...»: (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) // Берегиня. – 2002. – № 1. – С. 37–54; *Паньків М.* Народна їжа на Покутті. – Івано-Франківськ, 1991. – 20 с.; *Паньків М.* Садиба і житло Покуття // Наукові записки Івано-Франківського краєзнавчого музею. – Івано-Франківськ, 1993. – Вип. 1. – С. 60–79.

[16] *Паньків М.* Весілля у с. Вербівцях на Городенківщині. – Івано-Франківськ, 2000. – 106 с.

[17] *Паньків М.* Пісні з Покуття (зібрали і упорядкували Микола Андрусяк і Михайло Паньків). – Івано-Франківськ, 2001. – 279 с.

[18] *Паньків М.* Трансформаційні етнокультурні процеси українського міста й села: спроби виявлення тенденцій // Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 12–16; *Паньків М.* Сучасні традиційні обряди на Покутті та проблеми їх збереження // Етнос і культура. – 2003. – № 1. – С. 36, 37; *Паньків М.* Село Криворівня на зламі століть (Етнографічне та соціально-економічне дослідження) // Наукові записки Івано-Франківського краєзнавчого музею. – Івано-Франківськ, 2005. – Вип. 9–10. – С. 7–30.

[19] *Паньків М.* Сучасні традиційні обряди… – С. 36, 37.

[20] *Вербівський-Паньків М.* У Вербівцях практикують // Ямгорів. – 2009. – Ч. 16, 17. – С. 141–147.

ПРО РОБОТУ ДРУГОГО ВСЕРОСІЙСЬКОГО КОНГРЕСУ ФОЛЬКЛОРИСТІВ

Ірина Коваль-Фучило **УДК 061.3:398(470+571)**

1–5 лютого 2010 року в Москві тривав Другий всеросійський конгрес фольклористів. Його організував Державний республіканський центр російського фольклору за фінансової підтримки Міністерства культури Російської Федерації. Це найбільше зібрання російських учених, сферою зацікавлення яких є фольклор. Традиційними гостями на Конгресі були іноземні дослідники, які цього разу приїхали з України, Білорусі, Польщі, Сербії, Болгарії, Литви, Естонії, Фінляндії, Італії, Іспанії, Великої Британії, Казахстану та Канади. Загалом у роботі Конгресу взяло участь понад 500 осіб.

Урочисте відкриття Конгресу відбулося 1 лютого в Москві в Центральному будинку вчених. На відкритті були заслухані доповіді провідних фольклористів Росії, Білорусі, Польщі, України та інших країн, зокрема А. Каргіна, В. Гацака, Є. Бартмінського, М. Красикова. Учасники мали змогу побачити виступи унікальних фольклорних колективів — солістів і ансамблів — із Калузької, Білгородської, Володимирської областей РФ. Серед них — «Усєрд», «Суджа», «Купава», а також народні музиканти з Татарстану та майстри горлового співу з Якутії.

Серед основних завдань Конгресу — об'єднання і консолідація зусиль усіх дослідників, збереження й систематизація нематеріального культурного народного спадку, його залучення до розвитоку міжнародного спілкування та посилення творчих і наукових зв'язків. Конгрес надав унікальну можливість особистого спілкування всім, кому не байдужа доля традиційної культури.

До відкриття Конгресу Державний республіканський центр російського фольклору видав друком збірник «От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов» (М., 2010). Сюди ввійшли дослідження провідних учених Росії, України, Білорусі, Казахстану, зокрема А. Каргіна, С. Неклюдова, А. Бабуріна, О. Бріциної, М. Лобанова, А. Морозова, А. Цвєткова, Т. Щепанської, Д. Громова, М. Алексеєвського. Розвідки присвячено з'ясуванню місця фольклору в сучасному культурному просторі, визначенню предмета фольклористики, її проблемного поля, основних напрямів розвитку науки про фольклор на сучасному етапі, окресленню шляхів взаємозв'язку масової культури і фольклорної традиції.



Урочисте відкриття Другого всеросійського конгресу фольклористів. Москва. 2010. Фото І. Коваль-Фучило

Роботу учасників Конгресу було зосереджено в тринадцяти секціях («Комплексна текстологія і теорія фольклору», «Література, мистецтво і фольклор», «Сучасні форми фольклору», «Проблеми вивчення музичного фольклору: теоретичні і практичні аспекти етномузикознавства», «Мова фольклору», «Фольклор у сучасному освітньому процесі», «Проблеми вивчення і збереження декоративно-прикладного мистецтва і народних художніх ремесел», «Фольклор: міфологія, народні вірування, демонологія», «Хореографічний фольклор: проблеми вивчення

і втілення», «Проблеми фольклорного виконавства», «Фольклор у діяльності масових закладів культури», «Історія науки», «Фольклор і етнографія сьогодні») і чотирнадцяти круглих столах, присвячених проблемам вивчення жанрів фольклору, зокрема замовлянь, епосу, ігор, казок, малих жанрів фольклору, голосінь, пісень, а також аналізу історії країни у фольклорі, фольклору як предмета міждисциплінарних досліджень, етноботаніці, міжетнічним процесам у фольклорі, інтернет-фольклору, періодичним і неперіодичним фольклорним виданням.

Другий всеросійський конгрес фольклористів засвідчив усім учасникам, а також тим, хто стежив за його роботою, що основний предмет їхнього дослідження — усна народна творчість — сьогодні викликає інтерес не лише у філологів, етнографів, тобто тих учених, які ним безпосередньо займаються, але й соціологів, культурологів, мистецтвознавців, працівників культурних установ.

Приємно дивує різноманіття підходів до опису сучасного стану фольклору, дослідницька сміливість, що дає змогу описувати ті аспекти, жанри фольклору, на які раніше не звертали уваги, або вони ставали об'єктом дослідження лише побіжно. Ідеться про так званий навколомонастирський фольклор, фольклор різних професій, писемні жанри фольклору, фольклор молодіжних субкультур тощо.

Доповіді учасників Конгресу стосувалися найрізноманітніших аспектів функціонування народної творчості в сучасних умовах, коли вивчення фольклору необхідно скеровувати принаймні в трьох напрямах: традиційний і новий фольклор селянського середовища; фольклор міста, зокрема різних соціальних груп і угруповань; інтернет-фольклор. Останній предмет дослідження спровокував найбільше дискусій і суперечливих суджень, зрештою, обговорення засвідчило, що фольклористи ще не напрацювали достатнього інструментарію для вивчення цієї сфери народної культури. Сьогодні багато дослідників, усвідомлюючи важливість цього матеріалу, використовують старі методики фіксування й дослідження, що не завжди доречні в цій ситуації. Можливо, тут необхідні знання програмістів, веб-дизайнерів, інформатиків. Очевидно, постала необхідність організації спільної конференції для дослідників народної творчості і вчених зазначених галузей.

Дуже інформативним для всіх учасників Конгресу був круглий стіл «Періодичні і неперіодичні видання з фольклору», де слухачі довідалися про нові і вже відомі видання. Таку інформацію було б корисно розміщувати на сайтах наукових установ, зокрема на веб-сторінці Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. На цьому засіданні викликала зацікавлення презентація видання «Українські народні думи» [1], яке 2007 року здійснила група вчених ІМФЕ на чолі із Софією Грицою.

Для глибокого й різнобічного дослідження класичних фольклорних жанрів дуже корисною була робота круглих столів, присвячених замовлянням, ворожінням, епосу, малим жанрам фольклору, казці, голосінням. Це дає змогу для глибокого обговорення і осмислення досліджуваної проблеми в колі спеціалістів.



І. Коваль-Фучило презентує учасникам Конгресу видання «Українські народні думи». Москва. 2010 рр. Фото О. Югай

Для багатьох молодих учасників Конгрес став своєрідною підказкою для відповіді на запитання про те, що робити з тими різновидами фольклорних явищ, які стоять на межі фольклору і літератури, фольклору і релігії тощо. Ідеться про записи молитов-оберегів, які

сьогодні побутують і в селі, і в міській культурі, перекази Житій святих та сюжетів з Біблії, якими такі багаті українське село і місто, дівочі анкети, шкільні й армійські альбоми тощо.

Важливою проблемою сучасної фольклористики, про яку, здається, мало говорили, є функціонування сучасних сімейних обрядів, насамперед у міському середовищі. Зокрема це стосується весілля, похорон, коли за проведення ритуалу беруться відповідні агентства.

Більше інформації про роботу Конгресу, його Програму, де зазначено доповіді всіх учасників, рекомендації Конгресу, а також фотогалерею можна оглянути на сайті Державного республіканського центру російського фольклору (centrfolk.ru).

1 Українські народні думи / Упоряд. С. Грица, А. Іваницький, А. Філатова, Д. Щириця. – К., 2007.

КОНФЕРЕНЦІЯ «ВІКОВІ ЦІННОСТІ ПРАВОСЛАВ'Я» НА ГЛУХІВЩИНІ

Зоя Гудченко, Олена Таран

УДК 061.3(477.52)

8–9 червня 2010 року в м. Глухові Сумської області відбулася п'ята науково-практична конференція «Вікові цінності православ'я», яку підготували і провели чоловічий ставропігійний монастир Різдва Пресвятої Богородиці Глинська пустинь, Національний заповідник «Глухів» та Глухівський національний педагогічний університет ім. О. Довженка. На пленарному засіданні головував архієпископ Конотопський і Глухівський Лука, намісник монастиря Різдва Пресвятої Богородиці Глинська пустинь, співголовою була вчений секретар Національного заповідника «Глухів» І. Мошик. У роботі конференції взяли участь науковці, викладачі, аспіранти, краєзнавці з Києва, Харкова, Сум, Ніжина, Конотопа, Хмельницького, Шостки, Глухова, Путивля та Луганська. Головна увага доповідачів була зосереджена на проблемах соціальної педагогіки і ролі релігійних організацій у вихованні молоді, формуванні її духовно-ціннісних орієнтирів, на проблемах дослідження православних святинь України (монастирів, храмів, речей релігійного культу), а також біографій видатних особистостей православ'я. До роботи конференції долучилися й співробітники ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, автори цього повідомлення, виступивши з доповідями «Предмети богослов'я, церковної історії та права в університеті Святого Володимира та досвід їх викладання» (О. Таран), «З історії православних монастирів Слобідської України» (З. Гудченко).

Цікавим доповненням до науково-теоретичної частини конференції були дві екскурсії – у Глухові та Глинській пустині.

Перша проходила історичним середмістям останньої столиці Гетьманщини. Такий статус Глухів мав майже все XVIII ст., допоки в 1781–1783 роках тут не було введено загальноімперські адміністративні порядки та скасовано ознаки автономії: Малоросійську колегію, Генеральний суд, козацький полковий устрій. Незважаючи на великі містобудівні зміни, втрати визначних культових, громадських споруд, житлових будинків, Глухів зберігає чимало пам'яток архітектури доби бароко, класицизму, пізніх стильових напрямків. Найдавніша з них – мурована Миколаївська церква, заснована у 1693–1695 роках – головна споруда на колишній Радній площі, де благословляли на гетьманство Івана Скоропадського (1708), Данила Апостола (1727) і Кирила Розумовського (1750). Перед церквою збиралися козацькі ради, відбувалися інші важливі події столичного міста, радісні й трагічні. Від

часів Гетьманщини збереглися також церкви Спасо-Преображенська (1765) і Вознесенська (1767), а також Київська брама (1766), які пізніше зазнали переробок. У 1885—1893 роках на місці першої в Глухові гетьманської резиденції постав величезний п'ятибанний Трьох-Анастасіївський храм — найбільший серед тих, які існують сьогодні.

Учасники конференції оглянули ці пам'ятки, помилувалися панорамами Глухова з оглядового майданчика оригінальної інженерної споруди — водонапірної башти (1929), вшанували видатних вихідців із Глухова — композиторів Максима Березовського та Дмитра Бортнянського біля присвячених їм монументів, а також відому родину промисловців і меценатів Терещенків, представники якої поховані в Трьох-Анастасіївській церкві.

Прогулянка територією Державного історико-культурного заповідника, започаткованого 1994 року, справила неабияке враження на учасників конференції, викликала почуття вдячності та поваги щодо людей, причетних до його створення. Це — киянин, кандидат архітектури Віктор Вечерський, автор понад 200 наукових публікацій, частина з яких присвячена Глухову. Він же, разом з архітектором Володимиром Ленченком, є автором історико-архітектурного опорного плану Глухова, проекту зон охорони пам'яток (1984). Це й, безумовно, місцеві ентузіасти, працівники заповідника — перший директор Зиновій Кацюба, наступний директор Сергій Слєсарев, науковці: Світлана Жукова, Юрій Коваленко, Віктор Заїка, Валерій Бєлашов, Ірина Мошик, головний архітектор міста Валерій Грибан та інші патріоти міста.

Великі здобутки належать заповіднику у видавничій діяльності (видання газети «Соборний майдан», щорічних збірок наукових праць), врешті, у проведенні щорічних наукових конференцій.

Другою екскурсійною складовою програми конференції були відвідини монастиря Різдва Пресвятої Богородиці Глинська пустинь, який розташований неподалік Глухова у с. Соснівка попід лісом. За переказами, зафіксованими в першій половині XIX ст. преподобним Філаретом (Данилевським), обитель було засновано поблизу місця, де 1557 року місцевим бортникам на дереві явилася чудотворна ікона Божої Матері. Ця ікона мала ще назву «Пустинно-Глинська», розміром приблизно 20 см × 15 см. На ній зображені святий праведний Іоаким, праведна Анна та немовля — Пресвята Богородиця на руках у матері. Із часом ікону було оздоблено золотою карбованою ризою зі срібними «привісами», які жертвували прочани на знак подяки за чудове зцілення. На сьогодні ікону втрачено, але існують дві копії, також чудотворні. Одна — у храмі в ім'я Святителя Миколая Чудотворця, архієпископа Мир Лікійських, інша — в покоях Владики Намісника.

Спочатку братія налічувала декілька чоловік. Початкова забудова монастиря була рублена з дерева, а згодом головні споруди вимурували із цегли. Постав чудовий містобудівний ансамбль. Згідно з описом підпоручика Рязанцева (1764), у Глинській пустині височів дерев'яний на кам'яному фундаменті собор Різдва Богородиці з різьбленим позолоченим чотириярусним іконостасом, дерев'яна дзвіниця з п'ятьма дзвонами, братський та настоятельський корпуси, трапезна, кухня, шість амбарів, стайня, два хліви, готель. Кам'яний собор на честь Різдва Богородиці було споруджено в 1770—1781 роках. Близько 1786 року до його притвору було прибудовано й кам'яну дзвіницю. У храмі праворуч від царських врат містилася Глинська ікона Божої Матері. У соборі зберігалися також шановані Молченська ікона Богородиці у срібній ризі, образи Іоанна Богослова, святителя Геннадія І, патріарха Константинопольського, та інші святині.

У часи розквіту монастиря на поклоніння головній святині — іконі Пресвятої Богородиці — паломники сходилися за тисячі кілометрів, а кількість ченців зросла до 600.

В економічному плані пустинь була забезпечена значними маєтностями. На 1764 рік вона володіла 4800 га землі, рибними ловами на ріках Клевень та Обеста, пасікою на 80 ву-

ликів; у 1789 році — вже 2523 га землі. Того ж року її було позбавлено усіх володінь. Та поступово її добробут частково відновився, і на початок XX ст. Глинська пустинь, завдяки земельним пожертвам благодійників, була найбільшим землевласником Курської єпархії. 1911 року обитель володіла 1946 десятинами землі, 501 десятиною лісу, водяними млинами, монастирським подвір'ям у Глухові (відновленим і сьогодні діючим), домовою церквою архистатига Михаїла в Путивлі та ін. Але вже в 1918—1920 роках, після утвердження радянської влади, пустинь почала втрачати свої маєтності. 1922 року рішенням комісії Путивльського виконкому Глинську пустинь було закрито. Чудотворна ікона зникла, а за кілька років усі храми, окрім Хрестовоздвиженського, було підірвано, а майно розграбовано. У решті залишених будівель було організовано містечко для дітей Поволжя, 1928 року — сільськогосподарську артіль, яку 1934 року було реорганізовано на колгосп «Червоний жовтень», а 1936 року — на промисловий комбінат з виготовлення сільськогосподарського реманенту. 1942 року Глинську пустинь було відкрито німецькою окупаційною владою, 1943 року пустинь отримала 5 га болотяної землі, яку вона використовувала під город, 1947 року — іще 10 га, на яких висівали овес, просо, ячмінь, кукурудзу, квасолю; у розпорядженні монахів були 2 коня, 2 воли, 3 корови, бик, а також облаштована пасіка на 14 вуликів. Духовне життя тривало до 13 липня 1961 року, коли пустинь було закрито радянською владою вдруге. У часи незалежності України, 1994 року, Глинську пустинь повернули церкві, а від 1996 року вона отримала статус ставропігійного монастиря. На сьогодні в пустині несуть духовну службу 15 чоловік. Митрополит Київський Володимир (Сабодан) освятив відновлені та побудовані надбрамний храм на честь Іверської ікони Божої Матері (1999), Микільський храм із дзвіницею (2001) та келії; у Ямполі на місці зруйнованого було зведено Преображенський храм (2001), при якому відкрито подвір'я. На місці Ближнього скиту освячено джерело, зведено каплицю на честь праведних Іоакима та Анни (2002), на місці Дальнього скиту розчищено джерело.

Поряд з каплицею відновлено надмогильні знаки на похованнях спочилих ієромонахів. Так само впорядковано могили з давніми і недавніми похованнями на братському цвинтарі. Серед найбільш шанованих — могила монаха Феодота (Левченка).

Сьогодні прочани збираються звідусюди, аби вклонитися мощам глинських старців. Особливо багато їх 22 вересня — у день пам'яті тринадцяти подвижників благочестя, канонізованих Священним Синодом УПЦ МП, які пов'язали своє життя з пустинню.

Поступово відновлюється і господарське життя монастиря — братія доглядає город, має дві теплиці, ставок, а також пасіку, де збирають мед для власних потреб та на продаж.

Учасники конференції ознайомилися з історією монастиря, переночували в келіях для паломників, скуштували пісних монастирських страв, адже тривав Петрів піст.

1. *Вечерський В.* Православні святині Сумщини. – К., 2009.

2. *Сотник О. М.* Сумщина християнська. – Суми, 2000.

3. *Иоанн (Маслов), схиархимандрит*. Глинская пустынь: История обители и её духовно-просветительская деятельность в XVI–XX вв. – М., 1994.

4. *Маслов Н. В.* Глинская пустынь // Православная энциклопедия. – М., 2006. – Т. 11.

БІЛЯ КОЛИСКИ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ

Боряк О. **Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. – К., 2009. – 400 с.**

Галина Бондаренко

У системі морально-ціннісних орієнтацій українського народу базовим було розуміння значимості людського життя. Поява людини на світ – це дар Божий, таїна, спроба осмислення якої сформувала універсальний комплекс народних знань, уявлень і традицій, що поєднують духовне й матеріальне, сприяючи культурній та соціальній адаптації дитини. Тому наукові дослідження цієї сфери народної культури завжди були актуальними, викликали інтерес не лише у фахівців, але й у широкого загалу. У сучасному техногенному суспільстві з його орієнтованістю на майбутнє та порушенням природного плину часу цей інтерес значно зріс, актуалізувалися спроби повернення до природного, «людського» виміру буття, зокрема у сфері дітонародження. Дедалі затребуванішим стає досвід народного акушерства, традиційної фітотерапії, тривають пошуки створення емоційно-психологічних форм адаптації породіллі до її нового стану, що мають компенсувати втрату сучасними пологами їх духовної складової.

Про важливість цієї проблематики свідчить і значна кількість публікацій: родильну обрядовість українців досліджували Н. Гаврилюк, С. Гвоздевич, М. Маєрчик, О. Кондратович, В. Супруненко, А. Лядецька. У книзі Олени Боряк уперше здійснено ґрунтовне дослідження ключової фігури цієї обрядовості – баби-повитухи. Через образ цих жінок – представниць народної еліти, які в прямому значенні слова стояли біля колиски народу, – їй вдалося здійснити масштабний огляд розвитку народних медичних знань у галузі акушерства та охорони материнства; дослідити трансформацію міфологічно-світоглядних уявлень, пов'язаних з народженням дитини та її соціалізацією; розкрити потужний духовний пласт української обрядової культури в цілому. Фахівці своєї справи, «інтелектуали другого ряду», як їх слідом за С. Аверинцевим називає дослідниця, постають перед нами не безлико (бо багато з них названі поіменно, деякі увічнені на світлинах), а як повноважні представники громади, справжні носії народної мудрості.

Перше, що впадає в око під час ознайомлення з монографією, – фундаментальність її джерельної бази. Власні польові матеріали авторки, зібрані впродовж десятиліть у сімнадцяти областях України, архівні документи із центральних, обласних, відомчих (Міністерство внутрішніх справ) українських архівів та архівів США (архів Центру ім. Рокфеллера) і Канади (Український архів фольклору університету Альберта), літературні джерела, з яких більше сотні – іноземні видання, багатий ілюстративний ряд переконливо аргументують теоретичні положення праці. Варто наголосити на оригінальності авторського польового матеріалу, частина якого зібрана вперше, наприклад, розповіді про прогнозування повитухою долі новонародженого. Окрім історичних і фольклорно-етнографічних джерел, для написання книги використано широке коло лінгвістичних, медичних, юридичних та археологічних матеріалів, більшість з яких уперше введено до наукового обігу, що надає праці полідисциплінарного характеру. Логічна структура дослідження, закомпонована у вступі, чотирьох розділах, післямові та додатках, дозволяє розглянути народні традиції родопомочі та постать баби-повитухи в їх культурно-історичному розвитку, у порівнянні з європейським та світовим досвідом у цій галузі. Окремо варто зауважити, що додатки, окрім допоміжних наукових даних (перелік використаних джерел та література, список скорочень, понятійно-термінологічний покажчик), містять ще й список респондентів, складений за влас-

ними та архівними матеріалами, засвідчуючи наукову толерантність дослідниці. Розлогий історіографічний огляд ознайомлює читача не лише з історико-етнографічними студіями з обраної теми, але й вітчизняними та зарубіжними дослідженнями з порівняльної міфології, антропології пологів, гендерних питань.

Аналіз тенденцій розвитку наукового акушерства в Україні з найдавніших часів до середини XX ст., здійснений О. Боряк, та її висновки про те, що офіційна й народна медицина у справі родопомочі часто йшли поруч, видаються надзвичайно важливими, оскільки фіксують високий рівень народних медичних знань та практичного досвіду. На думку дослідниці, феномен баби-повитухи полягав у тому, що кожна з них починала свою діяльність «з нульового циклу»: не маючи спеціальної освіти, покладалася лише на власний досвід та інтуїцію (с. 124). Так само, як пізніше дипломований фельдшер чи лікар, повитуха вміла вибрати позу для полегшення та знеболення переймів, вжити необхідних заходів під час ускладнених пологів (вузькі крижі, поперечне розташування дитини), кровотечі, перерізати пуповину, надати першу допомогу дитині та породіллі. У книзі наведено приклади асистування чи надання повитухою допомоги лікарю, фельдшеру (с. 91). Не менш важливими були й соціальні функції повитухи: прилучення новонародженого до світу людей, родини та громади через певні ритуали, програмування його майбутнього. Про рівень громадської довіри до баби-повитухи свідчить надання їй церквою повноважень самостійно хрестити кволих немовлят, її право бути свідком чи експертом у судових справах про втрату цнотливості, позашлюбну вагітність та пологи, а також під час встановлення батьківства.

Особлива роль мови в народній культурі, зокрема в обрядовості, не була предметом окремої розвідки в рецензованій монографії, водночас оригінальний лексичний матеріал, зібраний авторкою або залучений з інших джерел, ілюструє притаманне народу розуміння деміургічної сили слова, особливо молитви. Так, отримавши звістку про пологи, баба одразу ж долучалася до цього процесу, починаючи ще в себе вдома й дорогою читати молитви. Увійшовши до хати, де відбувалися пологи, потрібно було привітатися: «Христос воскрес!» (с. 133). Згідно з народними уявленнями, на це вітання відповідають навіть мертві з «того світу», тим сильнішим уважався його вплив на живих. Сакральність події, що відбувалася, забезпечувалася духовною присутністю святих, Богородиці, яких повитуха просила стати їй «до помочі». Перед початком пологів баба проводила також чин прощення: сама просила пробачення в породіллі та прощала своїх рідних, а вони її. Сучасні психологи підтверджують позитивний вплив прощення на фізичний і духовний стан людини. Вербальними формулами, які поєднували християнські молитви з язичницькими замовляннями, супроводжувалися майже всі післяпологові обрядові дії, що оформляли новий статус жінки, спрямовували її поведінку в потрібному напрямі. О. Боряк зауважує також, що і під час пологів, і після них кожна повитуха обов'язково надавала психотерапевтичну допомогу породіллі, підбадьорюючи її словами (с. 136).

Володіючи надзвичайно різноманітним лексичним матеріалом, дослідниця виокремлює його для детальнішого розгляду в параграфі 1 «Постать і практика повитухи крізь призму її традиційних найменувань», що міститься в четвертому розділі. Інші розділи монографії містять так само багато цікавих народних лексем, вибраних з польових матеріалів та літературних джерел, — це народна медична термінологія, регіональні назви породіллі та її станів, новонародженого, частин тіла, ритуальних страв і обрядодій тощо. Цей лінгвістичний матеріал, безперечно, зацікавить мовознавців, фахівців у галузі компаративістики.

Досліджуючи образ баби-повитухи, авторка книги простежує через нього складні семантичні зв'язки родильної обрядовості українців з календарними, весільними та поминальними обрядами, що вкотре підтверджує синкретичний характер, універсалізм народної

обрядової культури, у якій всі події та явища навколишнього й потойбічного світу, а також події людського життя перебували в тісному взаємозв'язку.

Надзвичайно цінними є зібрані та систематизовані дослідницею історичні й статистичні факти. Чимало з них розкривають вплив ідеологічних, державних чинників на трансформацію народних традицій та побуту. Так, згідно з даними, оприлюдненими на Першому Українському з'їзді акушерів та гінекологів, за десять років радянської влади (1917—1927) кількість абортів збільшилася втричі (с. 83). До революції аборти були забороненими, особи, які робили їх підпільно, несли за це кримінальну відповідальність. Парадоксальною нині видається й Постанова наркомату охорони здоров'я 1933 року, де йшлося про організацію родильної допомоги на селі під час жнив, яку могли отримати жінки, революцією «позбавлені від сидячої роботи» (с. 85).

Рецензована монографія, бузсумнівно, належить до фундаментальних етнологічних досліджень новаторського спрямування. Багато евристичних наукових припущень та ідей, висловлених у ній, спонукатимуть інших науковців до подальших пошуків у сфері народної обрядової культури. Книга вже отримала високу оцінку фахівців — етнологів, фольклористів, істориків. Уміщений у ній оригінальний авторський польовий, ілюстративний (у тому числі іконографічний) матеріал, статистичні дані, інформація з маловідомих наукових джерел, що стосуються не лише образу баби-повитухи, але й традиційного побуту, обрядовості, роблять це видання хрестоматійним. Книга може бути використана для складання навчальних та культурно-освітніх програм з етнології, українознавства, історії медицини. У післямові О. Боряк зазначає, що білий могильний хрест, пов'язаний білим фартухом (обов'язковий елемент одягу повитухи), зображений на обкладинці книги, — це своєрідний пам'ятник бабі-повитусі, «баб'ячому ремеслу». Таким пам'ятником цьому одвічному жіночому фаху тепер по праву можна вважати і її книгу.

АННОТАЦИИ ОПУБЛИКОВАННЫХ СТАТЕЙ

Владимир Евтух, Елена Ковальчук, Андрей Попок, Владимир Трощинский. Украинская этничность за пределами Украины

Продолжая исследование мирового украинского этнического пространства, авторы концентрируют внимание читателя на реалиях украинской эмиграционной жизни, характеризующих активные процессы в направлении развития и утверждения украинской этничности в мире.

Ключевые слова: украинская диаспора, общественные организации, ячейка эмиграции, национально-культурное возрождение.

Михаил Зан. Этнические процессы на Закарпатье в современную эпоху

В статье рассмотрена динамика этнических процессов на Закарпатье в течение последнего времени, проанализированы результаты переписи населения 1989 и 2001 годов, естественный прирост населения области, миграционные процессы. Этнополитические процессы в регионе исследованы на основе архивных документов. Автор обращает внимание на активизацию политического русинства на Закарпатье в течение 1990—2009 годов.

Исследованы этнокультурные процессы среди украинцев и национальных меньшинств Закарпатья, трансформировавшиеся в направлении роста этнического и национального сознания. Сделан вывод о развитии гражданского общества представителями элиты национальных меньшинств региона.

Ключевые слова: Закарпатье, этнические процессы, политическое русинство, национальное меньшинство, национально-культурные общества.

Василий Балушок. Динамика этнического состава местечкового населения XX — начала XXI века (на материалах Фастова)

На протяжении XX — начала XXI в. этнический состав Фастова, типичного городка украинского Правобережья, подвергся коренным изменениям. Евреи, которые когда-то составляли значительную часть населения, к началу XXI в. почти все эмигрируют. Поляки подвергаются ассимиляции со стороны украинцев; вместе с тем, учитывая, что это были преимущественно потомки ополяченной украинской шляхты, имело место, в основном, возвращение их к этничности предков. В середине XX в. в городе появляется значительное количество русских. Однако вследствие их браков с украинцами и выбора их детьми после 1991 года украинской «национальности» численность русских в Фастове очень сократилась. Украинцы стали стойким большинством.

Ключевые слова: этнический состав, ассимиляция, динамика, население, этничность, эмиграция, украинцы, евреи, поляки, россияне.

Василий Бабенко, Сергей Бабенко. Украинцы Башкортостана: основные тенденции этнокультурного развития (конец XIX — начало XXI века)

В статье освещены основные аспекты жизни украинцев Башкортостана: язык, религия, ведение хозяйства, домашние промыслы, еда, семья, свадьба, похоронный обряд, календарные праздники и обряды, тенденции этнокультурного развития.

Ключевые слова: Башкортостан, украинская община, национальное самосознание.

Николай Тупчиенко. Структурно-организующая символическая функция железа в космогонических мифах

В статье на основе изучения мифологических, фольклорных и лингвистических материалов рассматривается вопрос структурно-организующей функции железа в космогонических мифах.

Ключевые слова: железо, миф, мировоззрение, Вселенная.

Оксана Шиприкевич. Патриотическое воспитание школьников на традициях украинского народа: проблемы и опыт

В современной школе недостаточно внимания уделяется патриотическому воспитанию учащихся. В учебниках встречаются распространенные в обществе стереотипы архаичности и провинциальности нашей культуры. Над опровержением указанных стереотипов и преодолением комплекса неполноценности школьников работают педагоги-новаторы, разрабатывающие новые принципы воспитания учащихся, опираясь на достижения и традиции народной педагогики.

Ключевые слова: патриотическое воспитание, этнокультурное наследие, комплекс неполноценности, школьное образование, педагоги-новаторы.

Елена Таран. Адаптационные процессы китайской мигрантской среды в Украине (на примере празднования Нового года)

Статья посвящена анализу одного из важнейших китайских праздников — Нового года. Прослеживается адаптация основных ритуальных элементов этого праздника в условиях украинских реалий.

Ключевые слова: китайский Новый год, диаспора, традиционная культура, Цзао-ван, цияоцзы, няньгао.

Александр Васянович. Народные метеорологические знания украинцев в электронных и печатных средствах массовой информации (анализ источников исследования)

В статье проанализирован уровень презентации народных метеорологических знаний, распространённых в областных газетах, интернет-ресурсах, на радио и телевидении. Чаще всего встречаются кратко- и долгосрочные прогнозы, а также метеорологические советы рыбакам, садовникам и т. д.

Ключевые слова: народные знания, народная метеорология, кратко- и долгосрочные прогнозы, метеорологические пословицы, газета, Интернет.

Валентина Новийчук. Письма Натальи Полонской-Василенко к Серафиме Яворницкой

Письма известного историка Натальи Полонской-Василенко к Серафиме Яворницкой — жене, преданному другу и единомышленнице выдающегося украинского ученого Дмитрия Ивановича Яворницкого — дают нам не только новую информацию о Д. Яворницком и деятельности Украинской Академии наук в предвоенные годы, но и раскрывают человеческую сущность этих взаимоотношений.

Ключевые слова: переписка, исследования Юга Украины, Н. Полонская-Василенко, С. Яворницкая, Д. Яворницкий.

Сергей Довгань. Трансформационные процессы в строительстве жилья украинцев Черкасщины конца XIX — XX веков (по материалам экспедиций)

В статье представлен обзор полевых материалов автора, касающихся сельского жилья украинцев Среднего Поднепровья. Показаны трансформационные процессы в строительстве жилья конца XIX — XX ст.

Ключевые слова: жилье, стена, фундамент, кирпич, потолок.

Александр Вовк. Музыкальная типология зимних обрядных напевов переселенцев с левого берега Кременчугского водохранилища

Статья посвящена проблеме сохранности и исследования обрядной песенной традиции сёл Левобережной Черкасщины, затопленных Кременчугским водохранилищем. Работа содержит этнографическую информацию и обзор музыкальной типологии песен зимнего обрядного цикла.

Ключевые слова: Среднее Поднепровье, обрядный цикл, строфическое строение, ладомелодическая структура, силлабическая форма, сегмент, гетерофония, орнаментация.

Анастасия Филатова. Песенная лирика села Семигорье Светловодского района Кировоградской области

Статья посвящена необрядным лирическим песням одного из сёл Правобережного Поднепровья (с. Семигорье Светловодского р-на Кировоградской обл.). На примере песенного репертуара трёх исполнительниц пожилого возраста рассматриваются особенности их певческой манеры и музыкальной стилистики лирических песен. Это позволило выявить различные комплексы структурно-стилистических признаков, сложность и неоднозначность каждого из структурных уровней песенного материала. Разнообразие музыкальных форм и оригинальность исполнительских воплощений ярко представляют культуру традиционного пения с. Семигорье и обозначают ее музыкально-стилевое единство.

Ключевые слова: Правобережное Поднепровье, региональная традиция, лирическая песня, исполнительская манера, музыкальная стилистика.

Юрий Пукивский. Аграрные мотивы в пасхальной обрядности украинцев Восточной Бойковщины (конец XIX — середина XX века)

На основе проанализированных источников и собственных полевых записей автор рассматривает локальную специфику пасхальной обрядности украинцев Восточной Бойковщины. В статье выделен комплекс верований, обычаев и обрядов, связанных с аграрной символикой.

Ключевые слова: Восточная Бойковщина, Пасха, обрядность, символика, плодородие, урожай.

Виктор Билый. Формирование индивидуального стиля в творчестве народных мастеров художественной обработки дерева (на примере династий резчиков Шкрибляков и Корпанюков)

В статье рассматривается творчество выдающихся династий резчиков Шкрибляков и Корпанюков с точки зрения формирования собственного стиля у каждого из мастеров и их влияния на зарождение Косовской школы художественной обработки дерева. Особое внимание уделяется тем техническим и технологическим новациям, которые использовали резчики в своих произведениях, и композиционным приёмам, выделяющим их изделия среди прочих.

Ключевые слова: деревообработка, Косовская школа, индивидуальная манера, династия, резчик.

Оксана Дрогобицкая. На страже традиционной культуры Прикарпатья (к семидесятилетию со дня рождения Михаила Панькива)

В статье раскрыт жизненный путь и основные научные достижения известного исследователя Покутья М. Панькива. Автор проанализировал публикации учёного, посвященные изучению быта покутян и трансформации традиционной культуры Прикарпатья в условиях современных глобализационных процессов. Также отмечается значительная роль этнографа в развитии сети музейных учреждений на территории Ивано-Франковской области, организации полевых исследований, научных конференций и т. п.

Ключевые слова: исследователь, традиционная культура, музей, полевые исследования, Покутье, Прикарпатье.

До уваги авторів

Журнал «Народна творчість та етнографія» висвітлює питання теорії, історії та сучасного стану народної культури, а саме: словесної, музичної і пісенної народної творчості (фольклор), хореографічної народної творчості, народного образотворчого мистецтва, народного побуту (етнографії), театральної і кінематографічної самодіяльності, а також публікує нові зразки народної творчості, критично-бібліографічні огляди нових видань, інформації з питань народної творчості та етнографії, у яких відображені досягнення в галузі культури українського та інших слов'янських народів.

Постійні рубрики: Статті; Розвідки і матеріали; Дослідження з історії науки та культури; З експедиційних матеріалів; Публікації; З архівів, колекцій та рідкісних видань; Трибуна молодого дослідника; Ювілейні та пам'ятні дати; Критика та бібліографія; Огляди, рецензії, анотації; Хроніка.

Статті та інші матеріали (крім листів) подаються до редакції українською мовою, обсягом не більше одного друкованого аркуша.

До статті додається резюме (600—800 знаків) українською, англійською та російською мовами.

Статті подавати в комп'ютерному наборі — як текстовий файл без переносів у словах у текстовому редакторі Microsoft Word у розширенні RTF на стандартній дискеті; можна надсилати електронною поштою.